

Die Begriffe des Geistes

Abhandlung
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der
Universität Zürich

vorgelegt von
Joachim Adler

Angenommen im Frühjahrssemester 2014
auf Antrag der Promotionskommission:
Prof. Dr. Hans-Johann Glock (hauptverantwortliche Betreuungsperson)
Prof. Dr. Katia Saporiti

Zürich, 2014

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	v
Einleitung	vii
A Begriffsklärung und normale Sprache	1
1 Philosophische Untersuchungen: begriffliche Untersuchungen	3
1.1 Faktische und begriffliche Fragestellungen	3
1.2 Die Sätze und Probleme der Philosophie	8
1.3 Begriffe als Technik	10
2 Die Philosophie der normalen Sprache	15
2.1 Die Anfänge der <i>ordinary language philosophy</i>	15
2.2 Die normale Sprache und ihre Untersuchung	23
2.3 Eine naive Autoethnologie? – Einwände	31
3 Philosophie, synchrone und diachrone Linguistik	39
3.1 Sprache als System: synchrone Linguistik	39
3.2 Diachronie und Bedeutungswandel	50
3.3 Übersetzung, Einzel- und Übereinzelsprachlichkeit	61
B Die Begriffe des Geistes	77
4 Geist	79
4.1 Vorbemerkungen	79
4.2 Zur Wortgeschichte von <i>Geist</i> und seinen etymologischen Verwandten . . .	81
4.3 <i>Geist</i> im normalen Gebrauch	86
4.3.1 <i>Körper</i> und <i>Geist</i>	87

4.3.2	<i>Geist</i> und <i>Seele</i>	88
4.3.3	<i>Geist</i> als kognitive Fähigkeit	90
4.3.4	<i>Geist</i> und <i>Person</i>	92
4.4	<i>Geist</i> in der Populärwissenschaft	95
5	Die Wortfamilie um <i>Wissen</i>	101
5.1	Vorbemerkungen	101
5.2	Wortgeschichte	103
5.2.1	<i>Wissen</i>	103
5.2.2	<i>Bewusstsein, Gewissen und Gewissheit</i>	108
5.3	<i>Wissen</i> im normalen Gebrauch	118
5.3.1	<i>Wissen</i> und <i>wissen</i>	118
5.3.2	Was es heisst, etwas zu <i>wissen</i>	119
5.3.3	<i>wissen</i> und <i>glauben</i>	121
5.4	<i>Gewissheit</i> im normalen Gebrauch	125
5.5	<i>Bewusstsein</i> im normalen Gebrauch	127
5.6	<i>Bewusstsein</i> in der Populärwissenschaft	131
6	Die Wortfamilie um <i>Denken</i>	141
6.1	Vorbemerkungen	141
6.2	Zur Wortgeschichte von <i>Denken</i> und seinen etymologischen Verwandten .	142
6.3	<i>Denken</i> im normalen Gebrauch	150
6.3.1	<i>An etwas denken, gedenken</i> und <i>Gedächtnis</i>	150
6.3.2	<i>Nachdenken</i>	153
6.3.3	<i>Denken, dünken, glauben</i> und <i>meinen</i>	157
6.3.4	<i>Denken</i> und <i>Gedanken</i> haben	161
6.3.5	Können Tiere <i>nachdenken</i> ?	167
6.4	<i>Denken</i> in der Populärwissenschaft	170
C	Ergebnisse aus der Begriffsklärung	175
7	Vergleich mit den englischen Begriffen des Geistes	177
7.1	<i>Geist</i> vs. <i>mind</i>	177

7.2	<i>Wissen</i> vs. <i>knowing</i>	180
7.2.1	<i>Bewusstsein</i> vs. <i>consciousness</i>	183
7.3	<i>Denken</i> vs. <i>thinking</i>	187
8	Zusammenfassung der Ergebnisse	193
8.1	Wie wir vom Geist reden	193
8.2	Die Sprache der Neurowissenschaften	199
8.3	Ein Ausweg aus dem Fliegenglas?	203
9	Methodologische Konsequenzen	207
9.1	Das Sprachspiel und seine Regeln	207
9.2	Sprachgeschichte und empirische Daten	215
9.3	Deutsch und die Sprache der Philosophie	219
	Schlusswort	225
	Anhang	229
	Abkürzungsverzeichnis und Glossar	229
	Sigelverzeichnis	233
	Literaturverzeichnis	237
	Tabellenverzeichnis	255
	Personen- und Stichwortverzeichnis	256

Vorwort

Die vorliegende Dissertation, ihre Fragestellung wie auch die Vorgehensweise, hat sich aus meiner Begeisterung für Sprache ergeben. Diese Arbeit wäre allerdings nicht ohne meinen Doktorvater Prof. Dr. Hans-Johann Glock entstanden. Einerseits begleitete er mich und die Arbeit von der ersten Idee bis zum Abschluss. Andererseits hat er mir eine Auffassung der Philosophie gezeigt, die mir überhaupt erst die Motivation gab, mich weiter mit ihr zu beschäftigen. Philosophische Worthülsen zu entlarven, unsere Sprache beim Wort zu nehmen, ihr keine Gewalt anzutun: Philosophie als Sprachkritik – darin fand ich endlich einen Weg, die eigenen eitlen Spielereien zur Ruhe zu bringen. Ebenfalls Hanjo ist es zu verdanken, dass ich in Dr. Peter Hacker so etwas wie einen Doktorgrossvater gefunden habe. Die Zeit, die ich mit ihm in Oxford verbringen durfte, war nicht nur für die vorliegende Arbeit bereichernd. Hinter dem bedeutenden Beitrag, den Peter für die Gegenwartsphilosophie leistet, steht eine liebenswerte und ebenso spannende Persönlichkeit – das hat mich beeindruckt. Immer wieder unterhaltsam und lehrreich waren auch die Diskussionen mit Dr. Štefan Riegl; auch ihm gebührt Dank.

Stets war die philosophische Beschäftigung mit Sprache aber nur die eine Hälfte. Ich halte die Linguistik für nicht minder wertvoll und spannend. Ganz besonders gilt das aber für die Sprachgeschichte, die mich immer wieder fasziniert. Dafür habe ich Prof. Dr. Ludwig Rübekeil und seinem Fach der vergleichenden germanischen Sprachwissenschaft zu danken. So wertvoll und erhellend die wissenschaftliche Arbeit am Sprachmaterial selbst immer war, so gerne erinnere ich mich auch an die Stammrunden, Exkursionen und Ausflüge mit ihm und meinen Mitstudierenden, von denen einige mehr als Freunde geworden sind.

Dann gilt der Dank natürlich all den Menschen, die mein Leben abseits der Universität bereichern, meinen Freunden, meiner Familie; meinen Eltern, die nicht mehr miterleben konnten, wie diese Arbeit entstanden ist und denen ich doch das meiste verdanke. Und schliesslich danke ich Mirijam – sie allein weiss, wie sehr.

Aarau, im März 2014

Joachim Adler

Einleitung

Mit seinem berühmten *The Concept of Mind* (1949) versuchte Gilbert Ryle jahrhundertalte begriffliche Verwirrungen aufzulösen – doch sie treiben auch heute noch ihr Unwesen in der philosophischen Diskussion um den Geist. Heute sind es zwar eher Vertreter aus den Nachbardisziplinen, die die alten Fragen über den menschlichen Geist auf empirischen Grundlagen beantworten möchten, aber auch sie verfangen sich immer wieder in dem begrifflichen Dickicht, das in diesen Gefilden wuchert.

Diese Ausgangslage zwingt uns, bei jeder Untersuchung über den Geist die Möglichkeit begrifflicher Probleme im Auge zu behalten und diese gegebenenfalls durch eine Klärung dieser Begriffe zu umgehen. Damit ist sicherzustellen, dass die begrifflichen Instrumente, mit denen wir arbeiten, die richtigen sind und auch sachgemäss verwendet werden. Das setzt eine regelrecht detailversessene Auseinandersetzung mit der Sprache voraus, denn gerade in ihren Feinheiten sind oft weitreichende Unterscheidungen verborgen, die für unser Verständnis des Untersuchungsgegenstands so wichtig sind.

Für diese Art von philosophischer Arbeit steht eine Reihe von prominenten Philosophen, die diese Methode in der Mitte des letzten Jahrhunderts zur Blüte brachten: allen voran Ludwig Wittgenstein mit seinen *Philosophischen Untersuchungen* (1953), daneben der besagte Ryle, John Austin, Peter Strawson und weitere Vertreter der *ordinary language philosophy*. In jüngerer Zeit fand sie vor allem in Maxwell Bennetts und Peter Hackers *Philosophical Foundations of Neuroscience* (2003) ein einflussreiches Standardwerk. Die vorliegende Arbeit ist ganz wesentlich von diesen Vorbildern geprägt – aber in zwei Hinsichten soll sie über die ohnehin nicht allzu streng gezogenen methodologischen Grenzen dieser Tradition hinausgehen. Als deutschsprachige Arbeit soll sie einerseits mit dem Vergleich zum Englischen erhellen, welche Rolle der Einzelsprache in einer Begriffsklärung zukommt. Andererseits werde ich zu zeigen versuchen, dass die bisher vernachlässigte sprachhistorische Perspektive ebenfalls wichtige Erkenntnisse für das Verständnis der begrifflichen Verhältnisse liefern kann. Die diachrone Linguistik hat in dieser philosophischen Methode kaum je eine Rolle gespielt – ich werde wiederholt Gründe liefern, warum es kaum möglich ist, eine so komplizierte Begrifflichkeit wie die des Geistes zu

verstehen, ohne sich auch mit ihrer Entstehung zu beschäftigen. Die vorliegende Arbeit hebt sich damit von bestehenden Verteidigungen und Anwendungen dieser Methode darin ab, dass sie ein besonderes Augenmerk auf die *sprachliche Varianz* legt: synchron im Sprachenvergleich und diachron in der Berücksichtigung früherer Sprachstufen.

Den Rahmen dieser Arbeit bildet eine methodologische Fragestellung: Was kann eine Begriffsklärung leisten? Was und wie kann sie zur Behandlung philosophischer Probleme beitragen? Im ersten Teil der Arbeit wird es darum gehen, die philosophiehistorische Entwicklung dieser Methode nachzuvollziehen, einige gegen sie erhobene Einwände zu diskutieren und zu erklären, inwiefern meine Herangehensweise dieser Kritik beikommen soll.

Der zweite Teil beinhaltet die eigentliche Begriffsklärung. Anhand der Wortfamilien um *Geist*, *Wissen* und *Denken* gehe ich der Frage nach, inwiefern deren Verwendung in der populärwissenschaftlichen Literatur auf begriffliche Irrwege führt. Dazu wird jeweils zuerst die sprachhistorische Entwicklung der beteiligten Ausdrücke dargestellt, dann ihr normaler Gebrauch untersucht und dieser schliesslich der populärwissenschaftlichen Verwendung gegenübergestellt. Zu den genannten drei kommt eine ganze Reihe weiterer Ausdrücke, die aufgrund etymologischer Verwandtschaft oder begrifflicher Nähe im jeweiligen Zusammenhang diskutiert werden müssen.

Im dritten und letzten Teil soll Bilanz gezogen werden: zunächst mit den Begriffen des Geistes im Deutschen, indem ich sie mit denen im Englischen vergleichen werde. Das Nebeneinander dieser beiden Sprachen wird dann zeigen, wie wir überhaupt vom Geist sprechen, worin die spezifischen begrifflichen Schwierigkeiten in diesem Bereich liegen und wie sich diese womöglich umgehen lassen. Schliesslich werde ich wieder auf die methodologische Ebene zurückkehren und anhand der gewonnenen Erkenntnisse die eingangs gestellten Fragen zu beantworten suchen.

Womöglich erscheint der Fokus meiner Kritik zu eng oder auch zu einseitig. Aber die in dieser Arbeit anvisierten Neurowissenschaften dienen mir stellvertretend für eine ganze Reihe von Disziplinen, in denen sich eine ähnliche begriffliche Schaumschlägerei finden lässt – die Philosophie eingeschlossen. Die Menge an auflagenstarken Taschenbüchern, die in einem fahrigen Stil die grossen Fragen des Menschseins beantworten, ist allerdings längst unüberschaubar geworden. Statt einer beliebigen Auswahl an Zitaten werde ich mich auf drei Werke konzentrieren, die sich aus unterschiedlichen Gründen für eine Sprachkritik eignen und für ihre Gattung typisch sind. *Das Gehirn und seine Wirklich-*

keit (1996) von Gerhard Roth ist zwar schon etwas in die Jahre gekommen; wie kaum ein anderes aber zeugt dieses Buch vom Versuch, aus neurowissenschaftlichen Daten philosophische Erkenntnisse zu gewinnen. Der Philosoph und Hirnforscher Roth ist seither aus der deutschen Debatte um den freien Willen oder die Natur des Bewusstseins nicht mehr wegzudenken. Er gehört auch zu den Autoren des zweiten Titels, des neurowissenschaftlichen „Manifests“ (2004), das den kühnen Anspruch der Neurowissenschaften exemplarisch vorführt. In einem achtsam polemischen Grundton wird darin erklärt, warum die Hirnforschung nichts weniger als ein neues Menschenbild veranlassen wird. Und schliesslich werde ich oft auch Antonio Damasio *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins* (2007) heranziehen, weil es, als Übersetzung aus dem Englischen (*The Feeling of What Happens*, 1999), für eine Unmenge von englischen Sachbüchern zu diesem Thema steht, die eilig und oft auf unbedachte Weise übersetzt werden, womit die begrifflichen Hüftschüsse des Originals nicht selten zu erst recht gefährlichen Querschlägern geraten. Einige jüngere Bücher und Artikel mehr werden belegen, dass es sich bei diesen drei Beispielen auch nicht etwa um Einzelfälle oder Zeugnisse eines überholten Sprachgebrauchs handelt.

Ebenfalls möchte ich mich gegen den Eindruck verwahren, in der Kritik an populärwissenschaftlichen Publikationen stehe im Zusammenhang mit einem elitären Verständnis der Wissenschaft. Es ist den Autoren hoch anzurechnen, wenn sie sich mit ihren Arbeiten um Wissensvermittlung bemühen und ein Laienpublikum an den Einsichten aus ihrer Forschung teilhaben lassen. Anschauliche Vergleiche und Anglizismen können allerdings die Auseinandersetzung mit der komplizierten Begrifflichkeit der Alltagssprache nicht ersetzen. Denn wir werden sehen, dass nur verstanden werden kann, was deren Normen nicht verletzt – und das gilt natürlich auch für die vorliegende Arbeit. Wittgenstein, Ryle oder Austin haben es nicht nur verstanden, begriffliche Fallstricke aufzudecken. Sie – vor allem Ryle und Austin¹ – waren auch in der Lage, diese Art der Philosophie in einem eleganten und akademiefern Stil zugänglich zu machen. Es wäre anmassend, dies imitieren zu wollen. Ich habe jedoch versucht, philosophischen und linguistischen Fachjargon zu vermeiden. Gerade im letzten Fall ist mir dies nicht immer möglich gewesen. Da es sich hierbei um eine primär philosophische Arbeit handelt, habe ich ihr ein Glossar beigelegt, in dem zentrale Begriffe aus der Sprachwissenschaft erklärt werden.

¹So sehr Wittgenstein auch um Klarheit und Übersichtlichkeit bemüht war, sind seine Schriften doch oft nur schwer zugänglich, vgl. dazu Glock 2002: 82f.

A.

Begriffsklärung und normale Sprache

1 Philosophische Untersuchungen: begriffliche Untersuchungen

1.1 Faktische und begriffliche Fragestellungen

Wissenschaftliche Fragestellungen lassen sich auf mindestens zwei Arten von Fragen aufteilen; die eine Art kann empirisch beantwortet werden, indem der Gegenstand mit naturwissenschaftlichen Methoden beobachtet, vermessen oder sonst wie untersucht wird. Der anderen Art von Fragen liegen begriffliche Probleme zugrunde, die nicht auf solchem Weg behandelt werden können, da nicht mangelnde Kenntnis des Gegenstands Schwierigkeiten bereitet, sondern unsere Eigenart, über diesen Gegenstand zu reden. In diesem Abschnitt werde ich zunächst zeigen, worin der Unterschied zwischen empirischen und begrifflichen Fragestellungen liegt. Danach werde ich in aller Kürze darstellen, inwiefern diese Trennung für die Philosophie wichtig ist. Und schliesslich wird es in der Frage nach dem Wesen der Begriffe darum gehen, die sprachphilosophische Grundlage einer Methode vorzubereiten, die als *Philosophie der normalen Sprache* im zweiten Kapitel verteidigt wird.

Wie mit jedem anderen Gegenstand wissenschaftlicher Forschung ergeben sich auch in der Untersuchung des menschlichen Geists zwei Arten von Problemen: faktische und begriffliche. Um die Lösung ersterer bemühen sich empirische Wissenschaften wie die Biologie oder die Psychologie.¹ Bildgebende Verfahren etwa können zeigen, welche Hirnareale bei manchen Tätigkeiten aktiv sind, welche Botenstoffe beteiligt sind und welche Konsequenzen die Schädigung eines bestimmten Hirnteils für die betroffene Person nach sich ziehen können. Indem anhand empirischer Daten aufgestellte Hypothesen gestützt oder aber widerlegt werden, wächst unser Wissen über die Welt im Allgemeinen und das menschliche Gehirn im Besonderen. Die gewonnenen Erkenntnisse ergänzen das bestehende Wissen und führen zu neuen Schlüssen, oder sie stehen im Widerspruch zu früheren

¹Dabei darf nicht unterschlagen werden, dass auch die empirischen Wissenschaften eine theoretische Komponente aufweisen, die sich aber meist auf einer mathematisch-formelhaften Beschreibungsebene bewegt. Diese Komponente vom begrifflichen Aspekt zu unterscheiden und kann letzteren auch nicht ersetzen.

Erkenntnissen und erfordern eine Anpassung der Theorie. Die empirischen Disziplinen machen diesen Fortschritt möglich, indem sie ihre Erkenntnisse in Erfahrungssätzen² formulieren, so z.B.:

- (1) Dreifarbige Kater sind immer unfruchtbar

Ein solcher Satz muss gewissen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen können, allen voran der Falsifizierbarkeit: Es muss möglich sein, den Satz widerlegen zu können. Im Fall von (1) bestünde diese in der die Entdeckung eines fruchtbaren dreifarbigen Katers. Was so bewiesen werden könnte, wäre zwar nicht die Wahrheit eines neuen Satzes, aber die Falschheit des alten. Damit wird allerdings der Anspruch auf die Wahrheit einer empirischen Erkenntnis überhaupt aufgegeben; der Satz wird nur so lange für wahr gehalten, bis sein Gegenteil bewiesen ist und für die Wissenschaft nur brauchbar (oder wahrheitsfähig), wenn sein Gegenteil bewiesen werden kann.³

Begriffliche Probleme hingegen werden sichtbar, wenn untersucht wird, *wie* über die zu erforschenden Tatsachen nachgedacht und geredet wird. Sie entziehen sich einer empirischen Prüfung, weil sie nicht Gegenstand empirischer Forschung sein können; Begriffe sind im Bezug auf unsere Erkenntnis vorgeordnet: Sie strukturieren unser Denken und Sprechen über die Welt. Jede Betrachtung geschieht bereits durch die Brille unserer Begriffe. Das macht ihre Untersuchung nicht weniger wichtig, aber es erfordert eine grundverschiedene Methode. In unserer Sprache zeigen sich die begrifflichen Strukturen, die auch unser Denken ordnen. Zu verstehen, wie wir von den Dingen *sprechen*, bedeutet auch zu verstehen, wie wir über sie *denken*. So können gewisse Sätze nicht bestritten werden, weil ihr Gegenteil unseren Denkschienen derart zuwiderlaufen würde (vgl. Z: 375), dass wir ihren Sinn nicht mehr verstehen könnten. Der Satz

- (2) Ein Kater ist eine männliche Katze

²„Erfahrungssatz“ ist Wittgensteins Terminologie für empirische bzw. faktische Sätze (vgl. ÜG: §35), ebenso „logischer“ und „grammatischer“ Satz für begriffliche oder Regelsätze (vgl. ÜG: §51; vgl. Glock 2009b: 661). Ich werde hierfür in der Folge *begrifflich* anstelle von *grammatisch* verwenden, da Wittgensteins Gebrauch von *Grammatik* auf missverständliche Weise von der üblichen Verwendung abweicht. Zum Verhältnis seines Begriffs von Grammatik und der Schulgrammatik, auf die ich mich im Folgenden mit *Grammatik* beziehe, vgl. Glock 2000: 154–159.

³Mit der Gültigkeit empirischer Sätze verbunden ist die Frage nach ihrer Relation zu den Tatsachen, d.h. ob sie tatsächlich etwas über diese aussagen, oder ob es sich bei solchen Sätzen lediglich um Instrumente handelt, um Schlüsse ziehen zu können. Dieser Streit zwischen Realismus und Instrumentalismus tut hier allerdings nichts zur Sache, da es im Folgenden kaum um empirische Sätze gehen wird; ich werde deshalb hier nicht versuchen, den Instrumentalismus zu verteidigen.

gibt kein Naturgesetz wieder, sondern ein begriffliches Verhältnis. Mit ihm wird nicht eine biologische Eigenheit von Katern ausgedrückt, sondern eine Regel, was wir mit dem Ausdruck *Kater* zu bezeichnen haben, wenn wir verstanden werden wollen. In Wittgensteins Sprachspiel-Terminologie (vgl. PU: §7): Dieser Satz gibt an, welche Züge ich mit dem Begriff ‘Kater’⁴ machen darf, es ist eine Spielregel, aber selbst noch kein Zug im Sprachspiel. Das gilt für mathematische Sätze wie auch etwa für Sätze über Farben: Dass die Summe zweier natürlicher, aufeinander folgender Zahlen stets ungerade ist, oder dass etwas nicht zugleich rot und grün sein kann, sind keine Beobachtungen, sondern begriffliche Regeln.⁵ Wir setzen sie voraus, wenn sie etwa als Prämissen gebraucht werden und als unanfechtbare Ausgangslage eines Schlusses dienen. Solche Sätze nehmen in unserem Sprachgebrauch keine deskriptive, sondern eine normative Rolle ein, indem sie der Erfahrung vorausgehen und diese dahingehend steuern, wie wir die Welt betrachten und über sie reden (vgl. Glock 2000: 115f).

Die Trennung zwischen faktischen und begrifflichen Problemen geht, ihrer heutigen Fassung, zurück auf Leibniz, Hume und vor allem Kant mit seinen zwei Unterscheidungen der Erkenntnis in der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV: A1–A21, B1–B36; Prolegomena §2).⁶ Es sind zunächst Urteile, in denen mit einem Prädikat etwas über ein Subjekt ausgesagt wird. Wird auf diese Weise eine Aussage getroffen, die sich auf eine Erfahrung – einen Sinneseindruck – stützt, so handelt es sich dabei um ein Urteil *a posteriori*, so z.B. Satz (1). *A priori* sind hingegen Urteile, die sich empirisch weder beweisen noch widerlegen lassen. Im Unterschied zu den Urteilen *a posteriori* sind sie notwendig wahr und allgemein gültig, wie es im Satz (2) zum Ausdruck kommt. Und es handelt sich bei diesem Satz auch um ein *analytisches* Urteil *a priori*, weil die Wahrheit im Verhältnis von Subjekt und Prädikat enthalten ist. *Kater* ist das Wort für ein Katzenmännchen; das Prädikat *ist eine männliche Katze* ist darin also schon ausgedrückt. Erfahrungsurteile hingegen sind *synthetisch*, weil sie das Subjekt um etwas erweitern, was nicht in ihm enthalten ist. Dass dreifarbige Kater unfruchtbar sind, zeigt sich nicht im Begriff des dreifarbigen Katers, sondern zunächst in der rein statistischen Erfahrung und dann auch

⁴zur Typographie siehe die Bemerkung im Glossar, S. 232.

⁵Ich folge hier im Wesentlichen Wittgensteins umstrittener Auffassung über den Status von mathematischen Sätzen. Da diese Art von begrifflichen Sätzen für diese Arbeit unerheblich sind, werde ich auf die Problematisierung dieser Position verzichten.

⁶Die überaus knappe Darstellung dieser Unterscheidung Kants dient lediglich dazu, den Kontext für Quines Angriff zu liefern. Denn er bezieht sich in seiner nachfolgend erwähnten Kritik nicht etwa auf Wittgensteins Unterscheidung. Und diese ist, wie wir sehen werden, nicht deckungsgleich mit derjenigen Kants.

unserem ebenso empirischen Wissen über die Genetik (im übrigen ist Satz (1) inzwischen auch durch sehr seltene Fälle von fruchtbaren Katern widerlegt worden). Bei der eigentlich kontroversen Kategorie handelt es sich aber um *synthetische Urteile a priori*, womit Kant die mathematischen Sätze kennzeichnet. In 5 und 7 ist 12 nicht enthalten, wie es ‘männlich’ in *Kater* ist. Gleichwohl ist die Erkenntnis, dass 5 und 7 die Summe 12 ergibt, keine empirische, sondern eine notwendig wahre Erkenntnis für Kant; das synthetische Urteil ist also *a priori* (vgl. KrV: B15–B16).

Diese Unterscheidung zwischen faktischen und begrifflichen Problemen ist im 20. Jahrhundert keineswegs unbestritten geblieben. Nach der Kritik des logischen Empirismus an dieser Klasse und ihrem Versuch, die darin enthaltenen Urteile auf analytische *a priori* oder auf synthetische *a posteriori* zurückzuführen, ging Quine als Schüler Carnaps in dieser Ablehnung typischerweise noch einen Schritt weiter. Mit seiner berühmten Kritik am Dogma der Analytizität gewisser Urteile (vgl. Quine 1951) lancierte er eine für die Analytische Philosophie zentrale epistemologische und sprachphilosophische Debatte. Quine hielt analytische und synthetische Urteile nicht für wesensverschieden, sondern lediglich unterschiedlich stark eingebettet in unser Netz an Überzeugungen. Ihm zufolge ist (2) ist in keiner Weise qualitativ geschieden von einem Satz wie (1) und auch nicht unwiderlegbar. Ob diese Sätze wahr sind, hängt jeweils von der Wahrheit anderer Sätze ab; um (2) zu widerlegen, müssten einfach sehr viel mehr Urteile über die Welt angepasst werden, als dies mit (1) der Fall wäre.⁷ Wittgenstein, in dessen Philosophie die Unterscheidung zwischen faktischen und begrifflichen Sätzen eine tragende Rolle einnimmt, setzte sich gerade in seinen späten Schriften intensiv mit der aufgeweichten Grenze dazwischen auseinander. Der Problematik dieser Abgrenzung war er sich durchaus bewusst und behandelte sie in *Über Gewissheit* (ÜG) auch ausführlich, dennoch hielt er an der Unterscheidung fest. In ihrer Unschärfe sah er keinen Mangel – im Gegenteil: Gerade dies ist das Wesen der Unterscheidung zwischen Erfahrungssätzen und Sätzen, die begriffliche Regeln ausdrücken (vgl. ÜG: §319; Glock 2009b: 660). Auslöser seiner Auseinandersetzung mit der Unschärfe dieser Grenze waren Moores Gewissheiten des gesunden Menschenverstands (*common sense*), so z.B.:

(3) Ich habe einen Körper

(4) Hier ist eine Hand (Moore 1939: 273)

⁷Für eine Kritik an Quines Aufsatz vgl. Grice/Strawson 1956; für eine Verteidigung der Unterscheidung gegen Quines Einwände im Allgemeinen vgl. Glock 2003.

Sie gehören zu einer dritten Gruppe von Sätzen, die die unscharfe Grenze zwischen empirischen und begrifflichen Sätzen bildet. Diese Sätze haben gewissermassen eine Scharnierfunktion (vgl. ÜG: 655): Sie müssen feststehen, damit sich Sprachspiele um sie drehen können. Sie sind Bestandteile unseres Weltbilds, die wir nicht in Zweifel ziehen können – auch nicht vor Descartes' berüchtigtem Ofen. Sie handeln nicht von begrifflichen Feststellungen wie (2); sie sehen andererseits auch nur aus wie empirische Sätze, lassen sich aber nicht in eine deduktive Beweisführung eingliedern wie etwa (1).⁸ Eine Klassifizierung dieser drei Gruppen ist gleichwohl nicht statisch: Die Einteilung eines Satzes geschieht kontextabhängig (vgl. ÜG: §5; Glock 2009b: 660). So können empirische Urteile etwa zu begrifflichen Regeln erstarren, wie z.B.

(6) Der Impuls bleibt bei einem elastischen Stoss erhalten

Dieser Satz ist nicht etwa eine empirische Beobachtung, sondern eine begriffliche Bestimmung des Impulses, die sozusagen von rechts nach links gelesen werden muss (vgl. Glock 2012: 11):

(6*) Was bei einem elastischen Stoss erhalten bleibt = Impuls

Das Gegenteil zu behaupten,

(¬6) Es ist nicht der Fall, dass bei einem elastischen Stoss der Impuls erhalten bleibt

würde nicht etwa eine Erweiterung unseres empirischen Wissens bedeuten, sondern unseren Begriff des Impulses in Frage stellen. Dieser Fall zeigt, wie sich aus den Konsequenzen der Negation eines Satzes seine Funktion ableiten lässt: Die Widerlegung eines Erfahrungssatzes ist wahr oder falsch; ist sie wahr, so wird unser Wissen über die Welt vermehrt oder korrigiert:

(¬1) Es ist nicht der Fall, dass dreifarbige Kater immer unfruchtbar sind.

Sie sind also vielleicht durchaus fruchtbar, haben bei der Partnerwahl aber schlechtere Chancen als ein- und zweifarbige Kater. Seine Wahrheit hängt von Beobachtung ab und kann widerlegt werden (wie dies etwa im sprichwörtlichen Fall von schwarzen Schwänen

⁸Die Tauglichkeit jener Gewissheitssätze für den Beweis einer Aussenwelt ist Gegenstand von Moores Aufsatz „Proof of an External World“ und wurde seither neben Wittgenstein auch von vielen anderen Philosophen diskutiert, vgl. hierzu Glock 2004b.

geschehen ist). Die Negation eines grammatischen Satzes hingegen stellt unsere Begriffe in Frage. Ein solcher Satz kann nicht bewiesen oder widerlegt werden, er verändert vielmehr die Regeln, gemäss denen wir reden. Wenn nun eine fundamentale Regel, wie sie in (2) ausgedrückt ist, negiert wird, ergibt der Satz schlicht keinen Sinn mehr, weil er sich nicht mehr in unsere Denkstrukturen einordnen lässt:

(¬2) Es ist nicht der Fall, dass ein Kater eine männliche Katze ist

Weder (¬2) noch (2) beschreiben die Wirklichkeit, sie können darum nicht wahr oder falsch sein. Die Behauptung, dass ein Kater keine männliche Katze sei, ist kein falsches Urteil über die Welt, sondern ein unsinniger Gebrauch der im Satz enthaltenen Ausdrücke (vgl. Glock 2000: 370). Wenn dagegen nun jemand den Satz einer Gewissheit bezweifeln oder gar bestreiten würde, z.B.:

(¬3) Es ist nicht der Fall, dass ich einen Körper habe

und er würde diesen Satz nüchtern und nicht im Scherz äussern; wir würden nicht denken, er stelle damit ein empirisches Urteil oder den Begriff des Körpers in Frage – wir würden ihn für verrückt halten (vgl. ÜG: §§71, 257) oder wären uns nicht sicher, ob wir ihn wirklich verstanden haben (vgl. ÜG: §157).

1.2 Die Sätze und Probleme der Philosophie

Da es sich bei der vorliegenden Arbeit nicht um eine naturwissenschaftliche handelt, werde ich an dieser Stelle nicht erörtern, inwiefern die empirischen Urteile auf Scharnier- und begrifflichen Sätzen beruhen. Vielmehr geht es im Folgenden darum, mit welchen Sätzen es die Philosophie zu tun hat. Denn die Geschichte der Philosophie zeigt, dass sie sich keineswegs immer auf begriffliche Sätze beschränkt hat. Die jahrhundertealten Probleme der Metaphysik lassen sich eben auf eine Verwischung von begrifflichen und faktischen Fragen zurückführen (vgl. Z: 458). Kategorienfehler, gerade in der Philosophie des Geistes, haben zu schwerwiegenden Verwirrungen geführt. Zwar sind die verschiedenen Problemfelder, die die Philosophie umfasst, zu wesensverschieden, um eine einzige Aufgabe und eine einzige Methode diejenige der Philosophie nennen zu können. Gleichwohl hat die theoretische Philosophie mit Fragen zu tun, die nicht durch Entdeckungen der empirischen Wissenschaften allein beantwortbar sind und insofern begrifflich zu untersuchen sind. Hier besteht die Aufgabe der Philosophie darin, die jeweilige Funktion

von Sätzen und Begriffen zu klären, faktische von begrifflichen Sätzen zu unterscheiden und letztere auf ihren Sinn hin zu untersuchen. Das muss aber nicht heissen, dass sie sich nicht um die Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften zu scheren hat. Zwar betonen einige Protagonisten der hier vertretenen Auffassung der Philosophie die Unabhängigkeit der begrifflichen Arbeit gegenüber jeglicher empirischer Wissenschaft (vgl. z.B. Hacker 2007b: 15ff). Dies ist natürlich insofern berechtigt, als etwa neue Erkenntnisse der Neurowissenschaften nicht plötzlich zeigen können, dass der Geist eben doch eine immaterielle Substanz sei. Das darf allerdings auch nicht in einer autistischen Philosophie enden, die die naturwissenschaftliche Sachlage ignoriert. Nicht nur, dass empirische Erkenntnisse wichtige Grundlagen für die begrifflichen Untersuchungen der Philosophie schaffen; wenn die Arbeit der Philosophie nicht einfach um ihrer selbst willen, sondern auch für die empirischen Wissenschaften nutzbar sein soll, wird dies nur im intensiven Austausch mit diesen gelingen. Gerade in Fragen der Methodologie (vgl. Glock 2012: 8) ist eine auf sich allein gestellte Philosophie auf verlorenem Posten, da empirische Untersuchungen eben auch methodologische Erkenntnisse zutage fördern können. Ebenso ist die ihr nächstliegende empirische Wissenschaft, die Linguistik, zwar teils in anderer Weise an der Sprache interessiert als die Philosophie, doch sind es gerade auch linguistische Entdeckungen (wie z.B. das Zählsystem der Pirahã, vgl. Frank et al. 2008), die der Sprachphilosophie gelegentlich neue Impulse geben können. Hier ist die begriffliche Arbeit der Philosophie so nahe an der empirischen der Linguistik, dass schon die terminologische Abgrenzung Schwierigkeiten bereitet.⁹ Ich werde im nächsten Kapitel in Bezug auf die Sprachwissenschaft und später im Hinblick auf die Neurowissenschaften zeigen, dass es für die Philosophie unerlässlich ist, empirische Fragen wie auch Erkenntnisse miteinzubeziehen, wenngleich ihre eigentliche Arbeit tatsächlich rein begrifflich sein kann. Die Sätze der Philosophie können immer nur begriffliche Sätze sein, da sie, trotz aller Nähe zur Linguistik, keine Empirie betreibt. Indem sie die begrifflichen Verhältnisse untersucht, kann sie auch nur begriffliche Sätzen aufstellen. Das heisst auch: Wo sie begriffliche von faktischen Sätzen getrennt hat und eine zweckorientierte Ordnung einmal wiederhergestellt hat, bleiben Sätze übrig, die völlig unkontrovers sein müssen, da sie ja Regeln ausdrücken, denen wir in unserer Sprachpraxis ständig folgen. Sie schafft lediglich

⁹Im Deutschen ist mit *Linguistik* und *linguistisch* die Wissenschaft gemeint und nicht ‘die Sprache betreffend’, während im Englischen ein Adjektiv zu *language* fehlt und dafür *linguistic* gebraucht wird. Dies kann zu Missverständnissen führen, etwa, wenn *metalinguistic statement* mit ‘metalinguistische Aussage’ übersetzt wird, denn es handelt sich dabei nicht um eine Aussage über die Linguistik, sondern über die Sprache, also eine *metasprachliche* Aussage (vgl. dazu auch Whorf 1963: 140).

eine Übersicht über Dinge, die uns wohlbekannt sind (vgl. hierzu PU: §§122, 128).

Dass die Ergebnisse unkontrovers und die untersuchten Verhältnisse uns eigentlich wohlbekannt sind, heisst allerdings keineswegs, dass die begrifflichen Beziehungen trivial seien. Es ist eine gemeinsame Aufgabe der Philosophie und Linguistik zu untersuchen, wie es uns immer wieder gelingt, uns leichtfüssig in begrifflichen Beziehungsnetzen zurechtzufinden, die sich bei näherer Betrachtung als äusserst verwoben und vielschichtig erweisen. Das Vorurteil, dass die Ergebnisse der Begriffsklärung trivial sein müssen, scheint auf der Ansicht zu ruhen, dass die Dinge, die wir scheinbar intuitiv zu meistern wissen, simpel sein müssten, so etwa wie das Gehen auf zwei Beinen. Die Schwierigkeit, den sonst so gewieften Robotern diese Fähigkeit beizubringen, zeugt indessen von der Komplexität unseres aufrechten Gangs, obwohl es den meisten gesunden Menschen ab einem bestimmten Lebensalter nur allzu selbstverständlich erscheint. So üben wir uns in jedem Moment der menschlichen Interaktion in den Feinheiten unserer Begriffsstrukturen und sind nur darum in der Lage, mehr oder weniger souverän mit ihnen umzugehen. Allerdings scheint in der Philosophie der normalen Sprache auch immer wieder vergessen zu gehen, wie häufig in der Alltagssprache, die ja als Referenz dient, Fehler begangen werden und das oft beschworene Feingefühl im Umgang mit Begriffsverhältnissen zu wünschen übrig lässt. Wie diese begriffliche Arbeit der Philosophie geschieht und mit welchen methodologischen Einwänden eine Analyse der Begriffe konfrontiert ist, werde im zweiten Kapitel zeigen; zuvor soll aber im folgenden Abschnitt noch die Grundlage dieser Auffassung der Philosophie vorbereitet werden.

1.3 Begriffe als Technik

Ist es die Aufgabe der Philosophie, begriffliche Probleme zu lösen, so wie es die empirischen Naturwissenschaften mit faktischen tun, so hat sie zunächst zu klären, worum es sich bei Begriffen handelt. Da erstaunt es doch, dass dies in der Tradition der Begriffsklärung bisher meist völlig vernachlässigt worden ist. Dabei kann nur so auch ein Weg gefunden werden, den sich stellenden Fragen entsprechende Antworten geben zu können. Nun sind die Begriffe selbst Gegenstand eines andauernden Philosophenstreits, auf den ich aber nur so weit eingehen möchte, um meinen Positionsbezug erklären zu können.

Einigkeit über Wesen und Funktion der Begriffe herrscht nur in einzelnen Punkten, und selbst diese hängt von gewissen Lesarten ab (vgl. Nimtz 2010: 193). Es scheint immerhin klar zu sein, dass Begriffe eng mit unserem Denken verbunden sind, wobei wiederum

umstritten ist, ob sie wie Bausteine Gedanken bilden, oder ob es Abstraktionen von Gedankengehalten sind. Ebenso sind Begriffe elementar für das Verwenden von Sprache; ob es aber Begriffe ohne Sprache geben kann (etwa bei Kleinkindern und Tieren), ist ein Zankapfel der Philosophie des Geistes. Können Begriffe überhaupt von einer Sprache in eine andere übertragen werden, ohne dass sich ihre Bedeutung verändert? Die Frage nach der Übersetzbarkeit der Begriffe ist in dieser Arbeit von besonderer Bedeutung und soll an späterer Stelle aufgegriffen werden (s.u., S. 61 und 219). Und schliesslich ist es eine der ältesten philosophischen Fragen überhaupt, was Begriffe eigentlich sind; wie es möglich ist, dass wir uns mithilfe von ihnen austauschen und dabei doch denken, dass jeder einzelne über seine eigenen Begriffe verfügt.

Begriffe werden durch Wörter ausgedrückt.¹⁰ Verschiedene Wörter derselben Sprache, verschiedener Sprachen oder auch Umschreibungen können denselben Begriff ausdrücken (vgl. Künne 2007: 342): *Sonnabend*, *saturday* oder *der Tag, der auf Freitag folgt* stehen alle für den Begriff ‘Samstag’. Auch wenn seit Quines berühmten zweiten Kapitel in *Word and Object* (1960) die Unbestimmtheit der Übersetzung immer wieder diskutiert worden ist, so lässt sich kaum bestreiten, dass die genannten Ausdrücke in gleichen Situationen verwendet werden (können) wie in der deutschen Standardsprache *Samstag*.¹¹ Während nun Wörter offensichtlich sprachliche Einheiten darstellen, stellt das Wesen der Begriffe eine zentrale Frage der jüngeren Sprachphilosophie dar (vgl. hierzu die Ausgabe der *Grazer Philosophische Studien* 81/2010).

Begriffe scheinen etwas Allgemeineres, Grundlegenderes als Wörter zu sein und einer Idee oder einer Vorstellung näher zu liegen. Wir bezeichnen damit generelle Terme (wie etwa ‘Hund’), die bestimmte Eigenschaften konnotieren. Was diese Bedingungen erfüllt (z.B. *bellt*, *ist ein Säugetier* usw.), fällt unter den Begriff eines Hundes. Werden solche Bedingungen als zwingend formuliert, dürfte der Hundebegriff kaum je auf alles das angewendet werden, was wir im normalen Sprachgebrauch als Hunde bezeichnen. Wittgensteins Theorie der „Familienähnlichkeit“ (vgl. PU: §67) löst dieses Problem, indem die Gegenstände, die unter den Begriff fallen, nicht alle eine einzelne Eigenschaft gemein haben müssen, sondern untereinander jeweils gewisse Eigenschaften teilen. So werden wir wohl noch bei der seltsamsten Hundezüchtung gewisse Ähnlichkeiten mit typischeren Vertretern ihrer Art finden, die andere Rassen dafür vielleicht nicht aufweisen.

¹⁰In ihrer Kritik an der Position Glocks, der ich hier im Wesentlichen folge, argumentiert Saporiti (2010) auch dafür, dass in vielen Fällen Begriffe schlechterdings als Wörter verstanden werden können.

¹¹Auf Quines Unbestimmtheitsthese werde ich später zurückkommen, S. 61.

In der Frage, was Begriffe oder ob sie überhaupt *etwas* sind, stehen sich zwei prominente Auffassungen gegenüber: Eine vielleicht naheliegende Haltung ist es, sich Begriffe als geistige Phänomene vorzustellen. Diese Grundannahme des Subjektivismus führt allerdings zur Konsequenz, dass es sich bei meinen eigenen Begriffen um etwas Un(mit)teilbares handeln muss, das ich nicht veräußern kann. Und obwohl es sich um eine oft gehörte Intuition handelt, dass etwa mein eigener Begriff von ‘rot’ einen leicht anderen Ton repräsentieren könnte als derjenige meines Gegenübers, kann die Möglichkeit einer solchen Privatsprache widerlegt werden, wie dies an berühmter Stelle von Wittgenstein gezeigt worden ist (s.u., S. 161, PU: §§243–315). Ausserdem gibt es eine Vielzahl an Begriffen wie etwa ‘Primzahl’, die eine subjektive Tönung nicht haben *können* und offensichtlich geteilt werden. Eine objektivistische Position andererseits, die Begriffe als vom menschlichen Geist unabhängige Entitäten betrachtet, kann damit zwar dem Privatsprachenargument ausweichen, sieht sich aber noch immer mit der Problematik der Ontologie von Begriffen konfrontiert. Diesem Dilemma wurde auf verschiedene Weise zu entfliehen versucht; allerdings kommen auch so elaborierte subjektivistische Theorien wie etwa die repräsentationalistische Fodors (vgl. 1998) nicht über die Stolpersteine der Privatsprache und der seltsamen Vorstellung von „Begriffsatomen“ hinweg.

Wittgenstein schlägt hierzu eine elegante Alternative vor, die heute gelegentlich als kognitivistisch (oder nach Fodor „pragmatisch“, vgl. Glock 2010: 117) bezeichnet wird und von einer aristotelischen Auffassung von Fähigkeiten ausgeht (vgl. dazu Kenny 2010). Diese Position geht einig mit der subjektivistischen Haltung, dass es sich bei Begriffen um geistige Phänomene handelt, aber nicht, dass dies private Repräsentationen sind, die nicht geteilt werden können, also nicht Phänomene im Kopf oder Geist eines Individuums. Sie stimmt nämlich andererseits der objektivistischen Position darin zu, dass Begriffe unabhängig vom Einzelnen existieren, nicht aber etwa in Freges drittem Reich, sondern durch die intersubjektive Sprachpraxis. Begriffe sind also an den menschlichen Geist gebunden, aber nicht an den einzelnen; vielmehr existieren sie in ihrer *Anwendung* durch die Sprache. Die Frage nach dem Wesen der Begriffe wird damit von einer reifizierenden Ebene befreit, indem sie als Praxis, als *Technik* verstanden werden (PU: §150). Diese ist nicht mit einer *Fähigkeit* zu verwechseln; eine Fähigkeit kann sich durch das Anwenden verschiedener Techniken zeigen. Den Begriff ‘B’ zu haben bedeutet somit die Ausübung einer Fähigkeit, und zwar in der Anwendung einer Technik, Bs zu klassifizieren (vgl. Glock 2010: 122f). Ob diese Technik richtig angewandt wird, zeigt sich in

Übereinstimmung mit der Sprachgemeinschaft. Es handelt sich dabei um die Ausübung einer Fähigkeit, die von anderen geteilt wird und gegebenenfalls korrigiert werden kann. Wie bereits erwähnt, sind an einen Begriff gewisse Bedingungen geknüpft, die der zu klassifizierende Gegenstand erfüllen muss, um unter den Begriff zu fallen. Wer nun über den Begriff ‘Hund’ verfügt, wird aus einer Menge von verschiedenen Tieren die Hunde herausfiltern und benennen können. Dies bedeutet aber auch: Sehen wir vom zweiten Schritt des Benennens ab, setzt das Haben eines Begriffs keine Sprache voraus. Sollten wir einem intelligenten Tier mittels unseres Sortierverhaltens beibringen können, was zum Begriff eines Stuhls gehört, sodass es in der Folge konsequent Stühle von anderen Möbeln zu unterscheiden scheint, könnten wir ihm kaum den Begriff des Stuhls absprechen. Schliesslich erwarten wir normalerweise auch von unseren Mitmenschen keine explizite Definition, um ihnen einen Begriff zuzugestehen.¹²

Beschränken wir nun das Haben von Begriffen auf das dem Begriff entsprechende Klassifizieren, muss einem weiteren Einwand begegnet werden: Wie können Begriffe durch das Ausüben einer Fähigkeit individuiert werden? Begriffe scheinen feiner unterschieden zu sein als unsere Fähigkeiten, gewisse Dinge aussortieren zu können, denn unterschiedliche Begriffe können sich auf dieselben Gegenstände beziehen, etwa ein gleichseitiges Dreieck und ein gleichwinkliges Dreieck (vgl. ebd.: 119). Wenn nun Fähigkeiten anhand ihrer Ausübung individuiert werden und Begriffe Fähigkeiten sind, so müssen also Begriffe anhand ihrer Ausübung individuiert werden können. Ein Irrtum wäre es aber anzunehmen, dass das Aussortieren von gleichseitigen Dreiecken nicht vom Aussortieren gleichwinkliger Dreiecke unterschieden werden könne, nur weil in beiden Fällen dieselben Dreiecke aussortiert würden. Die Fähigkeit ist, trotz desselben Resultats, nicht dieselbe: Wer den Begriff eines gleichseitigen Dreiecks hat, wird, um solche auszusortieren, wohl einen Massstab zur Hand nehmen; wer hingegen ein gleichwinkliges Dreieck von anderen Dreiecken unterscheiden will, wird dazu einen Winkelmesser benützen. Weder für die eine noch für die andere Tätigkeit ist dabei das Wissen vonnöten, dass gleichseitige Dreiecke immer auch gleichwinklige sind und umgekehrt (vgl. ebd.: 120). Eine bestimmte Technik zur Klassifikation gleichseitiger Dreiecke ist nicht die Fähigkeit selbst, gleichseitige Dreiecke zu bestimmen, da es verschiedene Möglichkeiten gibt, diese Fähigkeit auszuüben. Aber diese Fähigkeit zu besitzen, schliesst mindestens eine bestimmte Technik ein, um die

¹²Ich werde im Weiteren auf die Problematik von nicht- und vorsprachlichen Begriffen verzichten, da die in dieser Arbeit behandelten Begriffe allesamt sprachlich sind. Ich werde darauf aber im Kapitel zu *Denken* zurückkommen, s.u., 161.

Seiten eines Dreiecks messen und vergleichen zu können.

Indem wir nun Begriffe als Technik verstehen, werden in der Sprachpraxis die menschlichen Begriffs- und damit Denkstrukturen offenbar. Denn innerhalb einer Sprachgemeinschaft gelingt die Kommunikation nur deshalb, weil sich die Art und Weise ähnelt, Dinge in Begriffe zu fassen. Wir erlernen in dieser Gemeinschaft die notwendigen Begriffe, um die Welt so zu klassifizieren, wie es unsere Umgebung tut und gleichen ein Leben lang unsere begrifflichen Verhältnisse mit denen unseres Gegenübers ab. Was nun die Bedeutung eines Ausdrucks ist, verrät uns die Sprachpraxis derjenigen, die über diesen Begriff verfügen und so in der Lage sind, ihn der Sprachgemeinschaft gemäss auf bestimmte Dinge anwenden zu können. Vor diesem Hintergrund wird auch Wittgensteins berühmter Leitsatz, die Bedeutung eines Worts sei sein Gebrauch in der Sprache (PU: §43), transparent. Daraus ergibt sich die Konsequenz, dass die Philosophie, wenn sie es sich zur Aufgabe macht, die Begriffe eines bestimmten Problemfelds zu klären, deren tatsächlichen Gebrauch zu untersuchen hat. Ihre Arbeit ist damit einerseits deskriptiv, da sie lediglich die Normen und deren Abweichungen aufzeigt. Natürlich ist dieser Vergleich aber auch normativ zu verstehen, d.h., er hat zum Ziel, einem missverständlichen Sprachgebrauch Einhalt zu gebieten. So lässt sich denn auch die Leitidee der Philosophie der normalen Sprache verstehen, deren Programm und Methode im nachfolgenden Kapitel dargestellt wird.

2 Die Philosophie der normalen Sprache

2.1 Die Anfänge der *ordinary language philosophy*

Nachdem im letzten Kapitel gezeigt wurde, inwiefern sich begriffliche Fragestellungen von faktischen unterscheiden und wie im Folgenden Begriffe zu verstehen sind, soll in diesem Kapitel geklärt werden, worin der Beitrag der Philosophie besteht, wenn sie versucht, begriffliche Probleme zu lösen. Die hier vertretene Auffassung dieses Beitrags entspricht ungefähr jener der *Philosophie der normalen Sprache*¹. Ich werde deshalb dieses Kapitel mit einer philosophiegeschichtlichen Erörterung dieses Etiketts aufrollen. In einem zweiten Abschnitt wird ihre Methode gezeigt, im letzten schliesslich werden Einwände sowie einige Antworten darauf ausgeführt.

Die Entwicklung der Philosophie der normalen Sprache lässt sich nicht von der philosophischen Strömung isolieren, der sie entstammt und angehört: der Analytischen Philosophie. Ob es sich dabei um einen methodologischen Ansatz oder eher eine zeitlich definierbare Epoche der Philosophiegeschichte handelt, wird noch immer diskutiert – und kann wohl auch erst abschliessend entschieden werden, wenn die Jahre der Analytischen Philosophie gezählt sind (sofern das überhaupt geschehen kann). Es zeigt sich allerdings heute schon, dass es einige Schwierigkeiten bereitet, die Analytische Philosophie als eine bestimmte Art des philosophischen Argumentierens zu definieren. Denn je nach deren Kriterien müssen entweder fast alle Zeitgenossen oder aber Aristoteles, Platon und weitere dazugezählt werden (vgl. Hacker 2007a: 125). Auch die Gegenüberstellung mit der sogenannten Kontinentalphilosophie erweist sich als wenig fruchtbar und dient allenfalls dazu, Distanz zu Autoren wie etwa Derrida zu schaffen.² Für die Auffassung der Analytischen Philosophie als Epoche spricht zumindest der Umstand, dass sich eine recht genaue Geburtsstunde finden lässt und die spätere Entwicklung in ebenfalls ziemlich klare Phasen unterteilbar ist. Hacker, der die Analytische Philosophie als Epoche

¹Einstweilen werde ich es bei dieser Bezeichnung belassen; auf den Namen gehe ich später ein, s.u. S. 21.

²Für eine eingehende Darstellung der Gegenüberstellung der Analytischen Philosophie mit der Kontinentalphilosophie wie auch zum Thema überhaupt vgl. Glock 2008b.

versteht, unterscheidet vier Phasen und schliesslich die Zeit des Niedergangs (vgl. Hacker 2007a: 125ff):

1. Die Anfänge zu Beginn des 20. Jahrhunderts,
2. die Philosophie in Cambridge in den 1920er- und 1930er-Jahren,
3. der logische Empirismus des Wiener Kreises,
4. die Nachkriegsphilosophie in Oxford und schliesslich den Niedergang mit Quine und dem logischen Pragmatismus.³

Die so weitreichende wie komplexe Geschichte der Analytischen Philosophie kann an dieser Stelle bestenfalls angedeutet werden; die folgenden Ausführungen werden sich darum auf die erste und die vierte Phase beschränken. Das Ziel ist keineswegs eine philosophiegeschichtlich erschöpfende Darstellung, sondern eine zweckdienliche Skizze, um das Entstehen der Methode nachvollziehen zu können, bevor sie auf dem Gebiet der Begriffe des Geistes zur Anwendung kommt.

Es sind Frege, Russell und Moore, die am Anfang der Analytischen Philosophie stehen.⁴ Und es ist insbesondere der Mathematiker Gottlob Frege, der den eigentlichen Grundstein legt für das, was viel später dann als „linguistic turn“ bezeichnet worden ist.⁵ In seinen Schriften der 1880er- bis 1890er-Jahre begegnet er dem philosophischen Psychologismus jener Zeit mit einer seinem Berufsstand gemässen Analyse der Sprache. Denn um die Logik und Mathematik auf soliden Grund stellen zu können, müsse die Sprache auf ihre logischen Strukturen hin durchleuchtet werden. Das Hindernis dabei, so Frege, sei die Vagheit der natürlichen Sprache, die uns über die Natur von Klassen und Begriffen verwirre. So müssen die Sätze der Logik von der unzulänglichen Sprache befreit und in eine präzisere Idealsprache übersetzt werden. Freges Unterscheidung von Sinn und Bedeutung eines Ausdrucks, seine Theorie der Wahrheit, aber auch überhaupt seine „Verstossung der Gedanken aus dem Bewusstsein“ (Dummett 1992: 32) stiessen im England

³Für eine ausführliche Darstellung dieser Phasen vgl. Glock 2008b: 21–60; Hacker 1997.

⁴Natürlich lassen sich auch frühere Quellen der Analytischen Philosophie erschliessen; ich werde sie hier der Einfachheit der Darstellung halber aber nicht ausführen. Vgl. hierzu Glock 2008b: 21–30, Hacker 1997: 18–31, Dummett 1992.

⁵Dieser Ausdruck wurde durch den Sammelband mit diesem Titel gebräuchlich, herausgegeben von Richard Rorty 1967, eingeführt hat ihn Gustav Bergmann (vgl. Bergmann 1953: 64 und Rorty in seiner Einführung 1967: 9).

des ausgehenden 19. Jahrhunderts auf grosses Interesse. Als die eigentlichen Gründerväter der Analytischen Philosophie gelten denn auch Bertrand Russell und George Edward Moore, von denen sich vor allem ersterer intensiv mit Freges Schriften auseinandersetzte. Ihre Position war geprägt von der Opposition gegenüber dem hegelianischen Idealismus, der die britische Philosophie dieser Zeit dominierte (vgl. Glock 2008b: 30f; Hacker 2007a: 125f). Russell und Moore hielten Begriffe nicht etwa für Abstraktionen von Ideen, sondern für selbständig existierende Einzeldinge, worin sie mit Frege übereinstimmten. Die Realität besteht aus Propositionen, und diese wiederum sind nichts anderes als komplexe Begriffe. Moore hält dies in einem Brief an seinen Freund Desmond MacCarthy fest:

An existent is nothing but a proposition: nothing *is* but concepts. There is my philosophy. (Baldwin 1990: 41; Hervorhebung im Original)

Auch Russell betont, als Gegenbegriff zur hegelianischen Synthese, die Bedeutung der *Analyse*: Die komplexe Struktur von Sätzen wird in ihre Atome, d.h. die Begriffe und deren Wahrheitsgehalte, zerlegt. Die Metaphernsprache in Anlehnung an die Molekularchemie ist durchaus gewollt und Ausdruck der Auffassung, dass auch die logischen Atome empirisch untersuchbar seien (vgl. Russell 1918: 175ff). Allerdings geht es weder Moore noch Russell um die Sprache selbst, vielmehr sind sie an der Frage nach der Realität interessiert. Und diese sei hinter der Sprache *verborgen*; das Interesse an der Sprache ist also nur ein mittelbares. Die Aufgabe der Philosophie ist es nämlich, die logische Form der Tatsachen zu untersuchen (vgl. Hacker 1997: 33), die sich hinter den Ungenauigkeiten der Alltagssprachen verbirgt. In seinem wegweisenden Artikel „On Denoting“ (1905) zeigt Russell kunstvoll, wie umgangssprachliche Kennzeichnungen in die Irre führen können, wenn wir anhand ihrer „Verkleidung“ auf die logische Struktur schliessen wollen. Der Satz

(1) Der gegenwärtige König von Frankreich ist kahl

führt uns hinters Licht, weil damit fälschlicherweise die Existenz des Königs von Frankreich impliziert wird. Und auch die Negation

(-1) Es ist nicht der Fall, dass der gegenwärtige König von Frankreich kahl ist

ist missverständlich, da die umgangssprachliche Interpretation nahelegt, dass es zwar einen König von Frankreich gebe, dieser aber nicht kahl sei. Diesen Fehler behebt Russell, indem er als ein Prädikat analysiert, was wir in der Alltagssprache als Subjekt verstehen:

Der König von Frankreich sein ersetzt in seiner Analyse den irreführenden Singulärterm *der König von Frankreich*. Die Übersetzung von $(\neg 1)$ in die logische Syntax macht die Irreführung deutlich:

$$(\neg 1) \neg \exists x(Kx \wedge Bx)$$

$K(x)$: x ist der gegenwärtige König von Frankreich

$B(x)$: x ist kahl

Der Satz besteht nicht aus einem Singulärterm und einem Prädikat, sondern aus zwei Prädikaten. Und es gibt nichts, dass die beiden Prädikate gleichzeitig erfüllt (vgl. Russell 1905: 45f). Das Beispiel zeigt die Auffassung der Sprache in den Anfängen der Analytischen Philosophie. Anhand des logischen Kalküls muss die Alltagssprache *decodiert* werden, um die logischen Tatsachen beschreiben zu können.

Den eigentlichen Höhe- und Wendepunkt für die Anfänge der Analytischen Philosophie bedeutete aber Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus*, den er während seiner Kriegsjahre fertigstellte. Das vielleicht bedeutendste Verdienst dieses Werks lag in seiner Wende zur Sprache. Wittgenstein erachtete die Vagheiten nicht als Unvermögen der normalen Sprache, sondern (damals noch) als Oberflächenphänomene, unter denen eine logisch geordnete Struktur verborgen ist. Diese logische Struktur bildet die Welt ab (vgl. TLP: 2.19, 4.021). Aber wir sind an dieses Abbildungsverhältnis von Sprache und Welt gebunden – wir kommen nicht über die Sprache hinweg: „Die *Grenzen meiner Sprache* bedeuten die *Grenzen meiner Welt*“ (TLP: 5.6, Hervorhebung im Original). Die Arbeit der Philosophie ist nicht, wie es Russell wollte, die des Entdeckers, der die Wirklichkeit anhand der logischen Analyse erkunden kann. Für Wittgenstein ist alle Philosophie *Sprachkritik* (TLP: 4.0031), die die Grenzen des sinnvoll Sagbaren zieht. Er verweist hierzu zwar im selben Satz auf Russells Analyse, wie sie oben beschrieben worden ist – gleichwohl aber distanziert sich Wittgenstein von dessen Anspruch, parallel zu den übrigen Wissenschaften ein Lehrgebäude an philosophischen Sätzen zu konstruieren. Die Philosophie, so Wittgenstein, ist keine der Naturwissenschaften, sie stellt keine Sätze auf, ist „keine Lehre, sondern eine Tätigkeit“, in der wir uns über unsere Sätze klar zu werden und Sinnvolles vom Unsinnigen zu trennen versuchen (vgl. TLP: 4.111–4.114).

Während in den folgenden Jahrzehnten Wittgensteins *Tractatus* zum zentralen Werk der Analytischen Philosophie avancierte und sich mit dem Wiener Kreis ein strenger Logizismus herausbildete, wandte sich Wittgenstein selbst zunächst von der Philosophie ab.

Seine Ansicht, die „Probleme im Wesentlichen gelöst“ zu haben (so Wittgenstein im Vorwort des *Tractatus*), währte indessen nicht lange. Noch während seinen geographischen und beruflichen Ausflügen beschlichen ihn Zweifel über die Richtigkeit der im *Tractatus* dargelegten Abbildtheorie der Sprache. So leitete er ein zweites Mal eine Wende innerhalb der Analytischen Philosophie ein, die mit den Grundsätzen der Vorgänger und auch mit seinem eigenen *Tractatus* brach. Mit seiner Rückkehr nach Cambridge 1929 entwickelte er einen neuen Zugang zur Sprache, der sich von der reduktiven Analyse der ersten und dem logischen Konstruktionismus der dritten Phase gleichermassen distanzierte. Wenngleich er bereits in seinem Erstling den Anspruch einer Idealsprache abgelehnt hatte, so entfernte er sich jetzt auch von seiner früheren Ansicht, dass die „logisch vollkommen geordnete“ (TLP: 5.5563) Umgangssprache einem Kalkül folgt, dessen Analyse uns etwas über die Welt verraten kann.⁶ Die einzig sinnvollen Sätze waren bis dahin Sätze über Tatsachen gewesen, die sich in logische Atome analysieren lassen. Wittgensteins Erkenntnis, dass unser Gebrauch der Sprache zu vielschichtig ist, um sich auf eine einzige logische Dimension reduzieren zu lassen, brachte die Dogmen der Analytischen Philosophie ins Wanken: Je nach Funktion und Kontext gebrauchen wir die Begriffe auf so unterschiedliche Weise, dass es unmöglich ist, eine Beziehung zwischen Sprache und Welt herzustellen. Das Instrument des logischen Kalküls erwies sich als viel zu beschränkt, um die Gesamtheit der Möglichkeiten des sprachlichen Ausdrucks darstellen zu können. Dies zeigte sich auch in den Verstrickungen, in die die reduktive Analyse von umgangssprachlichen Sätzen mittlerweile geführt hatte (vgl. Glock 2008b: 154ff). Wittgenstein hielt an der Ansicht fest, dass das Wesen der Philosophie eine sprachkritische Tätigkeit ist, die eine Klärung der Begriffe zum Ziel hat.⁷ Sie muss aber, um diesem Ziel gerecht werden zu können, der Vielfältigkeit der Sprachspiele Rechnung tragen:

Wieviele Arten der Sätze gibt es aber? Eine Behauptung, Frage und Befehl?

– Es gibt *unzählige* solcher Arten: unzählige verschiedene Arten der Verwendung alles dessen was wir ‘Zeichen’, ‘Worte’, ‘Sätze’ nennen. Und dieses

⁶Mit dieser Entwicklung gewann Moores Philosophie des *common sense* wieder an Einfluss (bezeichnenderweise hätte Wittgenstein seine *PU* gerne mit Butlers Motto „Everything is what it is, and not another thing“ eingeleitet, wenn dies nicht schon Moore in seinen *Principia Ethica* getan hätte, vgl. Hacker 1997: 571, Fn. 29). Auch Moore hatte die Untersuchung der Alltagssprache anstelle der Konstruktion einer Idealsprache postuliert; es ist insofern nicht erstaunlich, dass Russell, der in dieser Frage mit Moore schon immer im Zwist gelegen hatte, für die Philosophie der normalen Sprache überhaupt kein Verständnis hatte (vgl. Russell 1953).

⁷Ausführlicher auf Zielsetzung und Methode in Wittgensteins Spätphilosophie werde ich im zweiten Abschnitt dieses Kapitels zu sprechen kommen, s.u., S. 23.

Mannigfaltigkeit ist nichts Festes, ein für allemal Gegebenes; sondern neue Typen der Sprache, neue Sprachspiele, wie wir sagen können, entstehen und andre veralten und werden vergessen. (PU: §23; Hervorhebung im Original)

Auf diese Zeilen folgen zahlreiche Beispiele von Sprachspielen: „Hypothesen aufstellen [...], Reigen singen [...], einen Witz machen [...], Bitten, Danken, Fluchen, Grüßen, Beten“. Das einfache Benennen von Gegenständen mit Wörtern ist hin und wieder Bestandteil solcher Sprachspiele, aber kaum eines erschöpft sich darin. Einerseits lässt sich bei vielen Wörtern gar kein Gegenstand finden, auf den sie sich beziehen, etwa „nicht“ oder „Au!“ (PU: §27). Aber andererseits können auch Wörter, die scheinbar offensichtlich einen Gegenstand bezeichnen, ganz andere Funktionen wahrnehmen. Es ist erst der Kontext, der uns erkennen lässt, zu welchem Zweck die verwendeten Ausdrücke eingesetzt werden; so handelt es sich beim Ausruf *Da ist eine Bombe!* selten um eine deiktische Definition. Vor diesem Hintergrund wird auch der universelle Anspruch der Analyse fragwürdig. Wer von einem Besen spricht, der in der Ecke steht, meint damit nicht einen Komplex aus Besenstiel und Bürste, sondern den Besen als Ganzes (vgl. PU: §60). Durch die Abstraktion einer logischen Analyse ist in vielen Fällen nichts gewonnen; wir verlieren vielmehr gerade das, was uns den Sinn eines Satzes aufschlüsselt: seinen Zusammenhang. Um also begriffliche Missverständnisse aufzulösen, ist allein die Anwendung der relevanten Begriffe innerhalb eines bestimmten Sprachspiels zu untersuchen und nicht etwa eine verborgene Tiefenstruktur. Die Regeln, die wir dieser Untersuchung entnehmen können, geben uns Aufschluss über das Beziehungsnetz der involvierten Begriffe und die Verwirrungen, die durch deren nicht regelkonforme Anwendung entstanden sind.

Etwa in der gleichen Zeit kam John Austin in Oxford zu ähnlichen Ergebnissen wie Wittgenstein in Cambridge. In seiner Theorie der *speech acts* betonte er ebenfalls die zahlreichen und vielfältigen Funktionen der Sprache. Mit Gilbert Ryle und Peter Strawson, die in den Nachkriegsjahren in Oxford lehrten, kam die von Wittgenstein und Austin unabhängig entwickelte Methode allmählich für verschiedene Begriffe zur Anwendung, wovon etwa Ryles berühmtes *The Concept of Mind* (1949) zeugt, das als eines der ersten grossen Werke der Philosophie der normalen Sprache gilt.⁸ James Urmson weist in „The History of Analysis“ (1961) zwar auf einige Unterschiede zwischen Wittgensteins Methode und der „Oxford philosophy“ hin. So sei letztere von der humanistischen Bildung ihrer

⁸Wittgenstein und Austin selbst hatten die Methode entwickelt und verteidigt, diese insgesamt aber – vielleicht auch aufgrund ihrer recht kurzen Leben – auf nicht allzu zahlreiche Fälle anwenden können.

Vertreter geprägt, die sich in der detaillierten Analyse der Formenvielfalt der natürlichen Sprache zeige, während Wittgenstein noch in der Tradition der mathematisch-technischen Tradition stehe, die eher die sprachlichen *Funktionen* betone (vgl. Urmson 1961: 299f). Ausserdem stelle für Wittgenstein die Analyse die einzige Art philosophischer Tätigkeit dar, während die Oxford-Philosophen darin nur *eine* (wenngleich zentrale) unter vielen sehen (vgl. ebd.: 301). Da mir diese Unterschiede aber nicht wesentlicher erscheinen als diejenigen der einzelnen Philosophen untereinander, werde ich in der Beschreibung der Philosophie der normalen Sprache Wittgensteins Position miteinschliessen.⁹

Die überaus fruchtbare Zeit in den Fünfziger- und Sechzigerjahren wurde nachgerade als Revolution in der Philosophie empfunden: Allmählich entwickelte sich insbesondere in Oxford eine Bewegung, die von Skeptikern und Gegnern als eine eigentliche Schule betrachtet wurde, deren zahlreiche Publikationen sich zumindest äusserlich in Stil und Methode stark ähnelten. Die *ordinary language philosophers* ihrerseits nahmen sich indessen kaum als homogene Gruppe wahr; Austins abfällige Bemerkungen über Wittgenstein sind ebenso hinlänglich bekannt wie der breit geteilte Unmut der so Bezeichneten, sich unter dieser Etikette zusammenfassen zu lassen (vgl. Hacker 1997: 291, 305f). Die Urheberschaft der Bezeichnung (*Oxford*) *ordinary language philosophy* lässt sich nicht mehr eindeutig erschliessen. Hacker (1997: 579, Fn. 38) erwägt hierfür Malcolms Aufsatz von 1942 über Moores Argumentation gegen den Skeptizismus (vgl. Malcolm 1942 bzw. Moore 1939). Darin schreibt Malcolm:

Moore's great historical role consists in the fact that he has been perhaps the first philosopher to sense that any philosophical statement which violates ordinary language is false, and consistently to defend ordinary language against its philosophical violators. (Malcolm 1942: 23)

Ohne Zweifel indessen lässt sich feststellen, dass gut zehn Jahre nach diesem Aufsatz die Bezeichnung von Befürwortern wie Gegnern in und ausserhalb Oxfords benutzt wurde¹⁰; über Bedeutung und den mitschwingenden Ton von *ordinary* wurde ebenfalls lebhaft diskutiert (vgl. z.B. Ryles „Ordinary Language“, 1953). So ist gelegentlich eine gewisse

⁹Wittgensteins Haltung zwischen Wissenschaft und Kunst wird immer wieder diskutiert, zahlreiche wissenschaftsskeptische Bemerkungen wie auch seine dazu ungleich stärkere Leidenschaft für ästhetische Fragen (vgl. etwa VB: 563) sind Hinweise auf seine in jener Zeit durchaus untypische Einstellung zum Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie, vgl. dazu Glock 2008b: 160ff.

¹⁰Interessanterweise wird auch die Bezeichnung *Analytische Philosophie* erst in dieser Zeit gebräuchlich, obwohl die Verwendung von *analytisch*, *Analyse* usw. bereits in den Schriften der Jahrhundertwende auftraten, vgl. Hacker 1997: 525f, Fn. 3.

Verlegenheit zu spüren, wenn Vertreter der *ordinary language philosophy* ihre philosophische Position oder Methode einzuordnen haben. Hacker beschreibt diesen Ausdruck als eine ursprünglich negativ konnotierte Fremdbezeichnung (ein „Schimpfwort“, vgl. Hacker 1997: 291). Angesichts der von Hacker selbst zitierten Stelle bei Malcolm und den Ausführungen im erwähnten Aufsatz Ryles (1953) scheint der pejorative Unterton der Bezeichnung allerdings nicht schon in ihren Anfängen, sondern erst im Laufe der Kritik an dieser Methode anzuklingen. Hacker bevorzugt als Bezeichnung für seine Methode „conceptual analysis“, was ich aber aus zwei Gründen für keine besonders glückliche Wahl halte. Erstens vermittelt die Metapher *Analyse* die unpassende Assoziation zur atomistischen Sprachphilosophie Russells. Wie Ryle auf überzeugende Weise festhält (vgl. Ryle 2009: 385), ist die Arbeit dieser philosophischen Strömung nicht mit derjenigen eines Chemikers, sondern eher noch mit jener eines Geographen zu vergleichen. In diesem Sinne werde ich die Metapher *Begriffsklärung* vorziehen. Zweitens ist *Begriffsklärung* oder *-analyse* an sich so unspezifisch, dass man das damit bezeichnete Vorgehen nur erraten kann, wenn das philosophische Milieu schon bekannt ist.¹¹ Denn wie schon verschiedentlich bemerkt worden ist, findet sich in der Geschichte der Philosophie allenthalben die Methode der Begriffsklärung oder *-analyse*, ohne dass damit aber ein Bezug auf die normale Sprache intendiert gewesen wäre. Und das, was die Philosophie der normalen Sprache eben von anderen Auffassungen unterscheidet, ist wohl weniger die Erkenntnis, dass die Philosophie eine Klärung der Begriffe zur Aufgabe hat, sondern vielmehr, dass viele begriffliche Probleme durch einen von den geltenden Normen eines Sprachspiels abweichenden Gebrauch entstehen und die Lösung dieser Probleme darum nur in der *normalen Sprache* zu finden seien. Meines Erachtens ist darum an (*Oxford*) *ordinary language philosophy* das einzig Störende die geographische Einschränkung, die den massgeblichen Einfluss Wittgensteins, der in Cambridge lehrte, vernachlässigt. *Ordinary* hat im Englischen nicht die pejorative Färbung, die das deutsche *ordinär* hat. Die übliche Übersetzung ‘normal’ stattdessen scheint mir gleichwohl noch besser zuzutreffen als die englische Vorlage, da es einem Russellschen Vorurteil, die Begriffsklärung müsse sich auf die Trivialitäten der Alltagssprache beschränken, weniger Gewicht gibt. *Normal* kann durchaus auch innerhalb einer Fachsprache angewendet werden; es bezeichnet nicht ir-

¹¹Gleiches gilt auch für *linguistic philosophy*, da sich als *linguistic philosophers* auch die Vertreter einer Philosophie der Idealsprache bezeichneten (vgl. Bergmann 1952). Und die deutsche Übersetzung ‘Sprachphilosophie’ (gemäß den Ausführungen zur Übersetzung von *linguistic*, s.o., S. 9) bezeichnet ohnehin nur eine philosophischen Teildisziplin und ist nicht für eine Strömung innerhalb dieser Disziplin zu gebrauchen.

gendeinen (möglichst bildungsfernen) Soziolekt, sondern einen *Standard* innerhalb einer Sprache oder eines Sprachspiels, der für die Anwendung eines Ausdrucks normativ ist.

Gleichwohl soll *normal* hier auch auf die Opposition¹² zur oben erwähnten Idealsprache hinweisen; so stellt die normale Alltagssprache für die Klärung nicht weniger Begriffe auch tatsächlich den ersten Untersuchungsgegenstand dar. Wo wir Begriffe zu klären versuchen, die ihren Weg von der Umgangssprache in wissenschaftliche Terminologien gefunden haben (wie etwa der später zu klärende *Geist*), muss eine solche Klärung dort beginnen, wo der Begriff sein spezifisches Gepräge erhalten hat. Dabei ist jedoch für Wittgenstein wie auch für Austin klar, dass die Alltagssprache nicht das letzte Wort hat, sondern das *erste* (vgl. PU: 494; Austin 1956: 133; Glock 2008b: 44). Gerade mit diesem Vorurteil wurde aber die Philosophie der normalen Sprache immer wieder von Seiten der idealsprachlichen Philosophie attackiert. Es ist auch heute noch ein methodologischer Prüfstein geblieben, was die Philosophie der normalen Sprache unter *normal* verstanden haben will. Ich werde deshalb im nächsten Abschnitt ausführlicher auf ihre Methode zu sprechen kommen. Im dritten Abschnitt dann sollen einige wichtige Einwände dargelegt werden, die gegen diese Methode vorgebracht worden sind.

2.2 Die normale Sprache und ihre Untersuchung

Unter den Modewörtern, die jetzt im Schwange sind, ist [*bedingen*] wohl eines der widerwärtigsten. Es kann alles bedeuten und – gar nichts [...]. Die einen brauchen das unpersönliche bedingen in dem Sinne von: *zur Voraussetzung haben*. A bedingt B – das heisst: A hat B zur *Voraussetzung* [...]. Das ist die einzig vernünftige und berechtigte Anwendung des Wortes. Nun brauchen aber andre das Wort in dem Sinne von *bewirken* [...]. A bedingt B – das heisst dann: A ist die *Ursache von B* [...]. Man übertreibt nicht, wenn man unsern gegenwärtigen Gebrauch von bedingen etwa so bezeichnet: wenn der Deutsche eine dunkle Ahnung davon hat, dass zwei Dinge in irgend einem ursächlichen Zusammenhange stehen, aber weder Neigung noch Fähigkeit, sich und andern diesen Zusammenhang klar zu machen, so sagt er: das eine Ding *bedingt* das andre. (Wustmann 1891: 111ff, Hervorhebung im Original)

¹²Zwar sind *ideal language* und *ordinary language* bereits in frühen Schriften der jeweiligen Positionen zu finden; die Opposition dieser beiden sprachphilosophischen Strömungen hat aber erstmals Bergmann ausführlich in „Two Types of Linguistic Philosophy“ (1952) dargestellt, wobei er hauptsächlich die Bezeichnung *formalists* bzw. *antiformalists* verwendet.

In seinem Buch voll an erstaunlicher Aggressivität zählt Gustav Wustmann „[a]llerhand Sprachdummheiten“ (so der Titel) auf und lässt dabei nie einen Zweifel, was richtiges und was falsches Deutsch sei. Fehlerhafter oder sinnentfremdeter Gebrauch von Wörtern ist Ausdruck der „Verwilderung“ (Wustmann 1891: 3) unserer Sprache. Solche Versuche, in die Sprachpraxis einzugreifen, sind in vielen Sprachen und Zeiten dokumentiert – und dass etwa *Sinn machen* schlechtes Deutsch und überhaupt der Einfluss des Englischen zu bedauern sei, ist auch heute immer wieder zu hören.¹³ Hier soll diese Belehrung Wustmanns als Vergleich dienen, welche Norm die Philosophie der normalen Sprache zu behandeln hat und ob sie auf die Sprachpraxis Einfluss nehmen darf.

Im Umgang mit der *Behandlung* ist in diesem Zusammenhang allerdings grösste Vorsicht geboten. Wittgensteins Vergleiche, etwa „Der Philosoph behandelt eine Frage; wie eine Krankheit“ (PU: §255), haben seine Methode in eine therapeutische Atmosphäre gerückt. Ob er seine Arbeit wirklich als eine Art philosophische Therapie angesehen hat oder nicht; dieser Vergleich ist für die Philosophie der normalen Sprache nur schädlich. Ausser Frage steht dafür, dass Wittgenstein stark von Karl Kraus beeinflusst war, für den sprachliche Makel und stilistische Vergehen Ausdruck moralischen Versagens waren (vgl. Janik/Toulmin 1973: 62ff). Wenn sich auch die philosophische Sprachkritik Wittgensteins auf einer anderen, begrifflichen Ebene befindet als die Stilkritik Wustmanns, so ist ein gemeinsamer Unterton doch nicht zu leugnen, der – epochentypisch – für die ästhetische, sprachliche Form einen moralischen Massstab ansetzte. Wie dieser Abschnitt aber hoffentlich zeigen wird, erfüllt eine sprachliche Verwirrung, die diese Methode auflösen will, keine der Bedingungen, die den Vergleich mit einer Krankheit, Charakter- oder Geistesschwäche rechtfertigen würden. Im Gegenteil: Ryle hält – gegen Wittgenstein – fest, dass es gerade ein Zeichen von bemerkenswerter Dummheit wäre, gewisse begriffliche Probleme *nicht* für verwirrend zu halten (vgl. Rorty 1967: 305).

Zunächst werde ich dabei die Aufgabe schildern, die die Philosophie der normalen Sprache zu erfüllen sucht; die Probleme, die sich ihr dabei stellen und schliesslich die Methode, wie diese Probleme zu lösen sind.

Wir wollen in unserm Wissen vom Gebrauch der Sprache eine Ordnung her-

¹³Wustmann hat indessen recht mit seiner Verteidigung, dass solch gelehrte „Sprachpflege“ nicht immer wirkungslos geblieben ist. Die etablierten – neben den vergessenen – Wortschöpfungen des Philip von Zesen etwa sind hinlänglich bekannt: *Verfasser* (für ‘Autor’), *Leidenschaft* (für ‘Passion’), *Meuchelpuffer* (für ‘Pistole’) u.v.a.(vgl. Schmidt 2004: 121ff). Auf das Phänomen des Sprachwandels im Zusammenhang mit der Philosophie der normalen Sprache werde ich im nächsten Kapitel eingehen (s.u., S. 39).

stellen: eine Ordnung zu einem bestimmten Zweck; eine von vielen möglichen Ordnungen; nicht *die* Ordnung. (PU: §132, Hervorhebung im Original)

Dieser Satz Wittgensteins macht auf zwei Unterschiede zwischen seinen und den sprachpflegerischen Zielen aufmerksam: Zum einen ist es nicht die Sprache selbst, in der die Philosophie eine Ordnung herzustellen hat, sondern im *Wissen* über sie. Zum andern distanziert sich Wittgenstein vom Anspruch einer universellen Ordnung; vielmehr soll die Ordnung dem Zweck dienen, einen *bestimmten* Sachverhalt besser überschauen zu können. Allerdings ist der Gebrauch unserer Wörter zu vielfältig, als dass wir ihn immer überblicken könnten. Sprachliche Undeutlichkeiten ergeben sich, weil die äussere Ähnlichkeit zweier Ausdrücke die Unterschiede zwischen ihnen verdecken. *Schmerzen haben* ähnelt äusserlich dem Satz *Eine Nadel haben* (vgl. Hacker 1997: 208), was dazu verleiten kann, Schmerzen als (geistige) Gegenstände anzusehen, die man, eben wie Nadeln, *haben* kann. Im Vergleich der Verwendungsweisen dieser Sätze zeigen sich aber die grundlegenden Unterschiede zwischen den beiden Ausdrücken von *X haben*. Mit der Begriffsklärung soll eine Übersichtlichkeit (vgl. PU: §122) erreicht werden, die uns hilft, die relevanten Unterschiede wieder zu erkennen. Die vielfältigen Verwendungsweisen in der Sprache aber bleiben dabei unangetastet – sie ermöglichen uns ja erst die so zahlreichen Formen der Äusserung. Aufgrund der Dynamik des sprachlichen Systems kann eine solche Übersicht aber immer nur für einen bestimmten sprachlichen Kontext gelingen, während die übrigen Sprachspiele ausser Acht bleiben müssen.

Nun erschöpft sich die Aufgabe der Philosophie nicht darin, die selbst eingehandelten Probleme wieder aufzulösen. Begriffliche Verwirrungen sind nicht nur ein Problem der Philosophie, sondern auch der übrigen Wissenschaften und überhaupt unserer *Lebensform*. Um nicht immer wieder in das Labyrinth begrifflicher Fragen zu geraten, muss darum auch geklärt werden, wie die Verwirrung zustande kommen (vgl. Glock 2000: 347; Hacker 2004: 409f). Bildlich gesprochen: Wenn wir uns verirrt haben, müssen wir nachvollziehen können, an welcher Stelle wir einem falschen Weg gefolgt sind, um auf den richtigen zurückzukommen.¹⁴ Und gerade dies macht die Komplexität der Begriffsklärung aus:

Die Philosophie löst Knoten auf in unserem Denken: daher muss ihr Resultat

¹⁴Die geographische Metapher ist für die Begriffsklärung häufig zu finden, so z.B. im Vorwort der PU oder in Ryle 1969: 4f. Ryle ist es auch, der hierzu den Ausdruck der „logischen Geographie“ prägt, vgl. ebd.

einfach sein, das Philosophieren aber so kompliziert wie die Knoten, welche es auflöst. (Z: §452, vgl. auch PB: I, §2)

Hieraus ergibt sich ein dritter Unterschied zwischen Wittgensteins Methode und einer „Sprachpolizei“ à la Wustmann, als die die normalsprachliche Begriffsklärung gelegentlich verschrien worden ist: Noch wichtiger als das Erkennen einer sprachwidrigen Verwendungsweise ist das Verständnis ihrer Ursachen. Das Auflösen des Knotens ist kein Eingriff in die Sprache – der Knoten befindet sich ja in unserem Denken. Deshalb lässt die Philosophie in der Sprache zwar „alles, wie es ist“ (PU: §124). Aber indem sie die Ursachen einer begrifflichen Verwirrung nachvollzieht, lassen sich die Stolperstellen in der Sprache erkennen. Und so kann die Philosophie „Tafeln aufstellen, die über die gefährlichen Punkte hinweghelfen“ (VB: 474).

Die Probleme, die begrifflichen Verwirrungen, die heimtückischen Stellen in unserer Sprache sind so mannigfaltig wie sie selbst. Gleichwohl lassen sich gewisse Gleichmässigkeiten festhalten, sodass wir aus aufgelösten Verwirrungen Anhaltspunkte gewinnen können, wie ähnliche Probleme anzugehen sind. Besonders häufig anzutreffen sind Kategorienfehler. In den *Kategorien* zählt Aristoteles zehn Fragen auf, die mit einer bestimmten Information über einen Gegenstand beantwortet werden können, also z.B. worum es sich dabei handle, was die Grösse sei, wo es sich befinde usw.¹⁵ Wie Ryle in *Dilemmas* (1966; deutsch 1970) ausführt, umfassen diese zehn Kategorien zwar ungefähr die Aussagen, die über einen Gegenstand gemacht werden können; in der Menge aller möglichen Fragen handelt es sich dabei aber nur um einen verschwindend kleinen Bruchteil (vgl. Ryle 1970: 17). Anzahl wie auch Art der Kategorien hängen vom Kontext ab. Um einen Kategorienfehler handelt es sich dann, wenn eine Frage mit einer Information beantwortet wird, die nicht in dieselbe Kategorie gehört wie die Frage. Wie so üblich für Ryle, erklärt er den Ausdruck des Kategorienfehlers anhand einer Reihe von Beispielen. Ein Kind wohnt dem Defilieren einer Division bei. Ihm werden die verschiedenen Einheiten gezeigt, worauf das Kind fragt, wann die Division vorbeimarschiere. Die Frage gründet

¹⁵ „Das, was nicht in Verbindung gesagt wird, bezeichnet entweder ein Wesen oder ein Wieviel oder ein Wie-beschaffen oder ein In-bezug-auf oder ein Wo oder ein Wann oder ein Liegen oder ein Haben oder ein Tun oder ein Widerfahren. Wesen ist, um es im Umriss zu sagen, zum Beispiel: Mensch, Pferd. Ein Wieviel ist zum Beispiel: zwei Ellen lang, drei Ellen lang. Ein Wie-beschaffen ist zum Beispiel: weiss, der Grammatik kundig. Ein In-bezug-auf ist zum Beispiel: doppelt, halb, grösser. Ein Wo ist zum Beispiel: im Lykeion, auf dem Marktplatz. Ein Wann ist zum Beispiel: gestern, voriges Jahr. Ein Liegen zum Beispiel: steht, sitzt. Ein Haben zum Beispiel: beschuht, bewaffnet. Ein Tun zum Beispiel: schneidet, zündet an. Ein Widerfahren ist zum Beispiel: wird geschnitten, wird angezündet.“ (Kat.: 4,1b25)

auf einem Kategorienfehler, weil die Division nicht derselben Kategorie angehört wie ihre Einheiten. Es war nicht eine Parade der einzelnen Einheiten *und* der Division, sondern die Parade der Einheiten *einer* Division (vgl. Ryle 1969: 15). Solche Fälle von Kategorienverwechslungen führen dazu, dass sich in der Beantwortung einer wissenschaftlichen Frage Konflikte zwischen Antworten ergeben, die gar nicht derselben Kategorie angehören (vgl. Ryle 1970: 18). Oder eine Verwechslung liegt bereits in der Frage vor, wie etwa in jener nach dem Verhältnis zwischen Körper und Geist. Hier werden zwei Begriffe in Beziehung miteinander gesetzt, die nicht die relevanten Eigenschaften teilen, um etwa in einer kausalen Relation zueinander stehen zu können (auf dieses Problem werde ich im zweiten Teil der Arbeit zurückkommen, s.u. S. 79). Wiederum ist es nicht die Sprache, die die Kategorien verwechselt. Aber in der Sprache ist nicht ersichtlich, worin die Unterschiede zwischen den Kategorien bestehen. So lassen wir uns nur allzu gern etwa von grammatischen Kategorien leiten und denken uns den Geist als irgendeine Art von *Substanz*, weil wir von seiner grammatischen Form eines *Substantivs* eben dazu verführt werden.¹⁶

Wie wir gesehen haben, gehört es zur Aufgabe der Begriffsklärung, die Ursachen der oben beschriebenen Verwirrungen aufdecken zu können. Die Methode der Philosophie der normalen Sprache besteht darum zunächst einmal darin zu erkennen, wie die begrifflichen Verhältnisse, die zu klären sind, in der normalen Sprache zur Anwendung kommen, um die normale Gebrauchsweise mit der fraglichen vergleichen zu können. Die Philosophie nimmt keinen Einfluss auf die Sprache selbst, ja sie soll nach Wittgenstein nicht einmal erklären (vgl. PU: §126, wobei diese Einschränkung problematisch und auch in sich nicht völlig konsistent ist, vgl. Hacker 1997: 218f). Gleichwohl führt die Beschreibung der Sprache zu gewissen Normen, die einen *normativen* Anspruch auf die Gebrauchsweise erheben (vgl. Savigny 1969: 409). Kaum je ist bestritten worden, dass die Philosophie den normalen Gebrauch der Begriffe mindestens zu berücksichtigen habe. Es ist darum auch nicht

¹⁶In der Philosophie des Geistes erlangte vor kurzem ein typischer Fall des Kategorienfehlers vermehrt Beachtung, nämlich der *mereologischen Fehlschluss* (Searle und Hacker sind sich indessen uneinig darüber, ob es sich bei der von letzterem in *Philosophical Foundations of Neuroscience* (in der Folge PFN; 2003) vorgebrachten Kritik an den Neurowissenschaften um einen mereologischen oder einen Kategorienfehler handelt: Bennett et al. 2010: 152, 190f). Es geht dabei um eine Ausdrucksweise, die dem Gehirn Eigenschaften zuschreibt, die nur von Personen zukommen können. Die *Mereologie* behandelt das Verhältnis von einem Ganzen und seinen Teilen; einen mereologischen Fehlschluss begeht demnach, wer etwas von einem Teil aussagt, was nur vom Ganzen ausgesagt werden kann. Und es handelt sich dabei um einen Kategorienfehler, weil Ober- und Unterkategorie verwechselt werden

erstaunlich, dass die Philosophie der normalen Sprache vor allem in ihrem Unternehmen angegriffen worden ist, das *Normale* in der Sprache zu bestimmen. Bevor ich aber auf diese Einwände im nachfolgenden Abschnitt zu sprechen komme, werde ich zunächst auf ihre Methode eingehen. Die Nähe zur Linguistik und die Unterschiede zu deren Methode werde ich hier vorerst noch nur dort ausführen, wo die nachfolgenden Einwände ansetzen; ausführlicher werde ich mich diesem Thema im nächsten Kapitel widmen (s.u., S. 39).

In der Ausübung unserer Sprachkompetenz steht die Verwendungsweise unserer Begriffe immer wieder auf der Probe: In der Interaktion mit anderen Angehörigen meiner Sprachgemeinschaft werden wir verstanden, nicht verstanden oder auch korrigiert, je nach Art und Ausmass der Verletzung einer Norm. Zu sagen †*ich sitzen am Tisch*, wird allenfalls korrigiert, aber sicherlich verstanden. †*Am ich Tisch sitzen* dagegen wird nurmehr fragende Gesichter hervorrufen. Solche Fälle von grammatischen Fehlern sind vordergründig leichter zu erkennen als die oben beschriebenen Kategorienfehler, weil grammatische Normen verbindlicher scheinen als semantische – was allerdings ein Trugschluss ist. Wie wir später bei der Betrachtung des Sprachwandelphänomens sehen werden (s. u., S. 50), kann auch die Grammatik den sprachlichen Ausdruck nur in beschränkter Weise steuern. Grammatische Regeln sind Momentaufnahmen, häufig auch schon leicht vergilbte, die eine bestimmte Norm beschreiben. Unter dem Druck des Sprachwandels müssen solche Normen aber immer wieder modifiziert oder aufgegeben werden, weil sie nicht mehr der Sprachrealität entsprechen: Die abgeschliffenen Endungen der englischen und nordischen Flexionsparadigmen etwa sind hierfür ein eindrücklicher Beweis (und, nebenbei, nicht etwa ein Symptom des Zerfalls, sondern der *Wandelbarkeit* der Sprache).¹⁷ Wenn nun ein bestimmter Ausdruck in einer Sprachgemeinschaft (auf grammatischer oder semantischer Ebene) dominant wird und ältere verdrängt, so wird er zur Norm. Die Bestimmung einer solchen scheint somit zunächst ein empirisches Unterfangen – zum Leidwesen der philosophischen Positionen, die sich jeglichen Erkenntnisgewinn durch Empirie verbieten. Tatsächlich erhebt die synchrone Linguistik ihre Daten mitunter statistisch, indem möglichst viele Sprecher eines Dialekts befragt werden, wie sie z.B. Kerngehäuse des Apfels nennen. Natürlich wird die Auswertung zeigen, dass auch im entlegensten Bergdorf unterschiedliche Formen zu finden sind; die statistische Häufung aber (in Kombination

¹⁷Dass sich dem normativen Druck der Sprachpraxis auch die Orthographie zu beugen hat, ist etwa im *Duden* nachzulesen. Als Kriterien für die „Auswahl der Varianten“(!) soll u.a. „nach Möglichkeit der tatsächliche Sprachgebrauch, wie ihn die Dudenredaktion beobachtet, berücksichtigt werden“ (Duden: 15).

mit einigen sprachhistorischen Kenntnissen) wird gleichwohl den Schluss erlauben, dass etwa *Bixi* für ‘Kerngehäuse des Apfels’ im Dialekt von Schaffhausen die Norm darstellt (vgl. Christen/Glaser/Friedli 2010: 146). Solche Untersuchungen über eine längere Zeitdauer fördern dann sprachliche Entwicklungen zutage, die irgendwann eine Anpassung der festgeschriebenen Normen erfordern.¹⁸

Wie kann nun die Philosophie Normen feststellen, ohne auf empirische Daten zurückzugreifen? „What we say, what I would say, what I would be prepared to say“, so lauten die kanonischen Formeln der normalsprachlichen Begriffsklärung – aber, so fragt Oswald Hanfling in seiner Behandlung der methodischen Fragen: „Who says?“ (Hanfling 2000: 53). Seine Antwort klingt lapidar: Der Philosoph selbst. Die Reflexion des eigenen Sprachgebrauchs zeigt ihm auf, wie er den fraglichen Begriff üblicherweise benutzt, in welchen Situationen der Gebrauch dieses Begriffs komisch klingen würde (Z: §328) und auch, in welchen Fällen er sich nicht sicher ist, ob der Begriff in diesem Zusammenhang verstanden werden würde. Zwei Eigenschaften sind für diese Bewertung unerlässlich: Ein feines Sprachgehör und gewissermassen eine kommunikative Empathie, die es ihm erlaubt, sich in die Hörsituation hineinzusetzen, um zu erwägen, ob das Gesprochene verständlich sein kann oder nicht. Für die Philosophie relevant, so Hanfling, sei denn auch nicht so sehr, was gesagt wird, sondern was gesagt werden *kann* (vgl. Hanfling 2000: 55). Die möglichen Gebrauchsweisen eines Begriffs werden untersucht, indem mit Gedankenexperimenten Situationen konstruiert werden, die die Anwendung des Begriffs erlauben oder verbieten. Allerdings wird die Aussagekraft solch hypothetischer Fälle umso geringer, je unwahrscheinlicher sie sind. Ein häufig verwendetes Beispiel ist Lockes Untersuchung der personalen Identität, in der die Seele eines Fürsten in den Körper eines Schusters wandert (vgl. EHU: II, 27, §15). Die Frage, ob es sich nun um die Person des Fürsten oder des Schusters handelt, lässt sich kaum beantworten, weil die Frage allzu hypothetisch ist, als dass wir uns eine mögliche Reaktion denken könnten (vgl. Hanfling 2000: 55). Dies führt auch Wittgenstein vor; auf die Frage, ob wir uns einen Stein mit Bewusstsein vorstellen könnten, folgt lediglich: „Und wenn’s einer kann – warum soll das nicht bloss beweisen, dass diese Vorstellerei für uns kein Interesse hat?“ (PU: §390). Die normale Sprache bietet

¹⁸Der Konflikt zwischen dialektaler Variation und standardsprachlicher Norm ist Gegenstand einer aktuellen linguistischen Debatte. Erst allmählich scheint sich die Erkenntnis durchzusetzen, dass auch die Standardsprache regional variiert. Die *eine* Standardsprache ist eine didaktische Fiktion. Auch die in der geschriebenen Sprache geforderten Normen sind von regionalen Variationen geprägt, die weit über die üblichen und leicht erkennbaren lexikalischen Unterschiede (etwa schweizerdt. *tönen* neben *klingen*) hinausgehen.

keine vergleichbare Situation, die uns mit der Beantwortung der Frage oder nur schon dem Aufwand der Vorstellung helfen könnte.

Ich will sagen: Der Apparat unserer gewöhnlichen Sprache, unserer Wortsprache, ist *vor allem* das, was wir ‘Sprache’ nennen; und dann anderes nach seiner Analogie oder Vergleichbarkeit mit ihr. (PU: §494, Hervorhebung im Original)

Voraussetzung für die erfolgreiche Anwendung der Methode sind also Begriffe, die in typischen Situationen denkbar sind und sich mit einer realisierten Sprachpraxis verknüpfen lassen. Nur dann nämlich lässt sich unser Wissen über den Sprachgebrauch anwenden. Wir verfügen über dieses Wissen, weil und solange wir am Austausch unserer Sprachgemeinschaft teilhaben. Die für die Begriffsklärung relevanten Fälle müssen gewissermaßen zur *Lebensform* dieser Sprachgemeinschaft gehören, damit der einzelne Sprecher in der jeweiligen Situation über den richtigen Gebrauch seiner Begriffe entscheiden kann. Innerhalb dieser Grenzen ist somit eine empirische Beschreibung der Sprachpraxis nicht notwendig, sie muss jedoch *möglich* sein. Das bedeutet indessen nicht, dass fiktive Gedankenexperimente jedenfalls unbrauchbar seien. Solange sie widerspruchsfrei angelegt sind, können sie durchaus gewisse Aspekte eines Problems überzeichnen und uns dadurch auf diese aufmerksam machen (Savigny nennt hierfür als Beispiel Putnams Super-Spartaner, die keinen Schmerz empfinden, vgl. Savigny 1969: 424ff; Putnam 1965) – sie als Grundlage für normalsprachliche Begriffsklärungen zu benutzen, ist allerdings ein einigermaßen gefährliches Unterfangen.

Fassen wir die Möglichkeiten der beschriebenen Methode zusammen. Sofern ein Begriff in der normalen Sprache existiert, müssen Situationen denkbar sein, in denen er zur Anwendung kommt. Somit ist die Bedeutung jedes Worts – als sprachlich realisierter Begriff – durch die Untersuchung seines Gebrauchs in der normalen Sprache zu bestimmen. Dies gilt insbesondere für Wörter, die zur Alltagssprache gehören, aber auch für Wörter, die Teil einer Fachsprache sind, die den richtigen (d.h. den Konventionen dieser Fachsprache entsprechenden) Gebrauch des Worts vorgibt. Auch wenn also *Sperrwandler* nicht zum Wortschatz unserer Alltagssprache gehört, lassen sich für einen Kundigen der Elektrotechnik dennoch regelkonforme und regelwidrige Anwendungen dieses Begriffs denken. Gleichwohl können uns solche Fälle nur etwas über den Gebrauch verraten, wenn sie praxisnah sind: Die Frage, wie etwa in einer Predigt von einem Sperrwandler gesprochen würde, kann uns über den Begriff kaum etwas verraten, weil wir uns kaum einen klerika-

len Kontext denken können, in der *Sperrwandler* vorkäme (es sei denn, es handelte sich dabei um eine geistreiche Metapher).

In der genauen Beschreibung der Gebrauchsregeln treten die feinen Unterschiede zutage, die wir mit unserer Sprache zu treffen fähig sind. Insofern spiegelt die Sprache nichts weiter als unsere Fähigkeiten des Unterscheidens:

[O]ur common stock of words embodies all the distinctions men have found worth drawing, and the connections they have found worth making, in the lifetimes of many generations: these surely are likely to be more numerous, more sound, since they have stood up to the long test of the survival of the fittest, and more subtle, at least in all ordinary and reasonably practical matters, than any that you or I are likely to think up in our armchairs of an afternoon – the most favoured alternative method. (Austin 1956: 130)

Im Vergleich zu dieser Differenziertheit der Alltagssprache sind wir in der Lage, Ungenauigkeiten und Kategorienfehler in der philosophischen und populärwissenschaftlichen Sprache aufzudecken. Zwar erlauben Fachsprachen spezifischer Bereiche unseres Wissens eine differenziertere Ausdrucksweise als unsere Alltagssprache. Aber gerade in der Rückkehr auf den Boden dieser Alltagssprache wird deren ausgeprägte Differenziertheit oft vernachlässigt. Die Begriffe der normalen Sprache zu klären bedeutet also vor allem, die Unterschiede zwischen ihnen aufzuzeigen, die leicht vergessen gehen können. So hatte auch Wittgenstein, wie er sich in einem Gespräch mit Maurice O’C. Drury äusserte (vgl. O’Connor Drury 1987: 217), folgenden Ausspruch aus Shakespeares *King Lear* als Motto erwogen (1. Szene, 4. Akt): „Ich will Euch Unterschiede lehren“.

2.3 Eine naive Autoethnologie? – Einwände

In der Behandlung einiger wichtiger Einwände gegen die Methode der Philosophie der normalen Sprache werde ich grundsätzliche Kritik an der Überzeugung, dass die Philosophie die Begriffe der normalen Sprache zu klären habe, ausser Acht lassen. Wo eine solche Kritik – wie etwa Russells in „The Cult of ‘Common Usage’“ (1953) – über blosser Polemik hinausgeht, wird ihr am besten mit der Darstellung von Wittgensteins Entwicklung zu seiner Spätphilosophie begegnet (s.o., S. 18ff). Ich werde deshalb im Folgenden einfach davon ausgehen, es sei richtig, dass die Philosophie sich zunächst über die verwendeten Begriffe klar werden müsse und sie dazu die *normale* Verwendung dieser Begriffe zu un-

tersuchen habe. Die Einwände beziehen sich auf die Art und Weise, *wie* (und nicht *dass*) diese Untersuchung stattfinden soll.¹⁹

Für die Glaubwürdigkeit der eben besprochene Methode unglücklich war der Zufall, dass sowohl Ryle als auch Austin sich mit *(un)voluntarily* '(un)freiwillig' auseinandersetzten und dabei zu verschiedenen Ergebnissen kamen. Ersterer behauptet, dass der Ausdruck in der normalen Sprache dort verwendet werde, wo die so qualifizierte Handlung eigentlich nicht hätte geschehen dürfen, z. B. Lärm machen oder eine Fensterscheibe einschlagen (vgl. Ryle 1969: 87f). Austin dagegen führt für den normalen Gebrauch Beispiele an wie „freiwillig in die Armee eintreten, etwas schenken“ oder „unfreiwillig eine Geste machen“ (vgl. Austin 1956: 139, meine Übersetzung), die – entgegen Ryle – wohl nicht als verurteilenswerte Handlungen gelten. Spöttisch bemerkt Benson Mates dazu:

If agreement about usage cannot be reached within so restricted a sample as the class of Oxford Professors of Philosophy, what are the prospects when the sample is enlarged? (Mates 1971: 125)

Der Widerspruch zwischen Austin und Ryle legt ein Problem der Philosophie der normalen Sprache offen, auf das Mates ganz zurecht hinweist: Die scheinbare Beliebigkeit der Resultate, die der sprachlichen Selbstreflexion des Philosophen entwachsen. Dennoch macht Mates hier keineswegs einen gültigen Punkt. Würden verschiedene Resultate einer philosophischen Methode deren Illegitimität beweisen, so könnte schlechterdings *keine* philosophische Methode als gerechtfertigt gelten; die Philosophiegeschichte ist eine Geschichte von widersprüchlichen Ergebnissen trotz ähnlicher oder identischer Herangehensweise. Dass ausserdem die Begriffsklärung weitgehend auf *apriorischem* Wissen beruht, heisst nicht, dass sie deshalb unfehlbar sein müsste. Ryles Befund scheint sehr viel unplausibler als Austins – aber das heisst nichts weiter, als dass dieser hier mehr Erfolg in der Anwendung der Methode hatte als jener. Und schliesslich macht gerade diese Uneinigkeit den Wert dieser Arbeit aus. In der Erkenntnis, dass eine Unklarheit in der Anwendung des Begriffs vorliegt, ist eine Gefahr für philosophische Verwirrungen erkannt, womit sie in einer dialogischen Klärung vermieden werden kann.

Mates' Kommentar steht hier darum nicht als Beispiel für eine gerechtfertigte, sondern für eine *typische* Kritik an der Undurchsichtigkeit der Methode. In dieselbe Kerbe schlägt auch Daniel Dennett, der sich zwar mit den Grundsätzen der Philosophie der

¹⁹Für eine grundsätzliche Verteidigung vgl. u.a. Glock 2003: 200–292; Hacker 2001b; Hanfling 2000: 129–149; Hacker 1997: 437–507; Savigny 1969: 439–454; Austin 1956; Ryle 1953.

normalen Sprache durchaus einverstanden erklärt (vgl. Dennett 2010: 106), für die Methode von Bennett und Hacker (2003) aber heftige Kritik bereithält. Die als apriorisch gekennzeichnete Begriffsklärung sei, so Dennett, nichts anderes als eine Selbstbefragung des Philosophen im Hinblick auf einen bestimmten Wortgebrauch. Eine solche, quasi autoethnologische Untersuchung sei *empirisch* – und zwar naive Empirie, weil es sich bei Forscher und Gewährsmann um dieselbe Person handle und diese nicht erkenne, dass diese Anlage die Ergebnisse verfälsche.

Zunächst ist hier die Methode vom *Gegenstand* der Methode zu trennen. Gegenstand der philosophischen Klärung ist das *begriffliche System*, die den empirischen Untersuchungen zugrundeliegt. Die Unterscheidung zwischen begrifflichen und empirischen Sätzen, wie sie im vorhergehenden Kapitel ausgeführt worden ist (s.o., S. 3) betrifft die *Rolle*, die ein Satz in einem bestimmten Kontext spielt. Dass der Satz

- (1) Erinnerung ist bewahrtes Wissen.

ein begrifflicher Satz ist, hängt nicht von der Art und Weise ab, wie man zu ihm kommt, sondern davon, wie er sich zu anderen Sätzen verhält. Es ist nämlich nicht der Fall, dass wir irgendetwas über das menschliche Gehirn herausfinden könnten, das diesen Satz als richtig oder falsch erweisen würde (vgl. Bennett/Hacker 2010a: 182). Der Satz ist allerdings sinnvoll und schafft mit ähnlichen Sätzen einen Rahmen, in den empirische Tatsachen über das Erinnern eingebettet werden können. Seine *Funktion* ist apriorisch, d.h. er wird *vorausgesetzt*; er stellt eine Regel über den Gebrauch von *Erinnerung* dar. Das bedeutet aber nicht, dass wir grundsätzlich zu einer solchen Regel nicht auch auf empirischem Weg erlangen könnten. Wenn eine linguistische Feldstudie uns in der Begriffsklärung tatsächlich helfen kann, so sind ihre Ergebnisse miteinzubeziehen. Denn die Schwierigkeiten, die sich aus der Verwertung empirischer Untersuchungen für die Philosophie der normalen Sprache ergeben, gründen nicht etwa in einer Verunreinigung der apriorischen Methode. Vielmehr lässt sich nur der Wortgebrauch empirisch feststellen; die Regeln jedoch, die diesen steuern, lassen sich nicht erheben, sondern nur aus dem Gebrauch *ableiten*. Sollte der Philosoph also unsicher sein, welche Sätze der Sprachpraxis entsprechen, so ziehe er eine empirische Erhebung zu Rate oder zumindest ein Wörterbuch – das Abstrahieren der Regel allerdings wird er dort nicht finden. Austins äusserst feines Sprachgehör, wie er es etwa in „A Plea for Excuses“ (1956) ausschöpft, zeugt deutlich vom Unterschied zwischen dem passiven Gebrauch der differenzierten Aus-

drucksmittel, über die unsere Sprache verfügt, und dem Erkennen der Regeln, die diese Differenzen preisgeben.

Diese Unterscheidung setzt allerdings auch eine gewisse Bescheidenheit der philosophischen Methode voraus. Dass für einen Philosophen aus dem Wortgebrauch der Neurowissenschaftler die Regeln nicht immer ersichtlich sind, heisst noch nicht, dass keine vorhanden sind oder die aus der normalen Sprache bekannten Regeln gebrochen wurden. Auf Bennetts und Hackers Kritik am neurowissenschaftlichen Jargon wurde entgegnet, dass es sich hier um eine Abwandlung der Ausdrücke handelt, deren Bedeutungen innerhalb der Disziplin durchaus verständlich seien (vgl. Dennett 2010: 126ff). Stellen wir uns also vor, ein esoterischer Kreis von Forschern würde sich aus den Begriffen der Alltagssprache eine Fachsprache basteln, deren Wörter noch gleich aussähen, aber auf völlig andere Weise verwendet würden. Diese neuen Gebrauchsregeln wären nirgends festgehalten, trotzdem könnten sich die Forscher blendend verständigen. Tatsächlich wäre einem solchen Sprachspiel bis zu diesem Zeitpunkt nichts entgegenzuhalten und es wäre anmassend, von diesem Forscherkreis eine Erklärung ihrer Regeln oder gar deren Anpassung an die Alltagssprache zu verlangen, solange ihre Fachsprache nur der internen Verständigung dienen würde.²⁰ Dennett ist also durchaus recht zu geben, wenn er der Neurowissenschaft einen eigenen Jargon zugesteht, der sich – bei aller äusseren Ähnlichkeit – nicht mit unserer Alltagssprache deckt. Eine Begriffsklärung wird aber nötig, wo diese Fachsprache ihre Quarantäne verlässt und wieder in Berührung mit der Alltagssprache gerät. In diesem Fall treffen nämlich verschiedene Gebrauchsregeln aufeinander, was zwar durchaus kein seltenes Ereignis ist – unsere Sprache *besteht* ja aus einander überlagernden Sprachspielen –, aber es ergeben sich so manche Fallstricke, in denen sich der Unkundige verheddern kann. Nun liesse sich die Einflussnahme der Philosophie auf die neurowissenschaftliche Fachsprache allenfalls damit rechtfertigen, dass eine solche Ablösung von der Alltagssprache gar nicht möglich ist. Für diese Kritik wäre aber weit mehr neurowissenschaftliches Wissen vonnöten, als dieser und manch anderer philosophischen Arbeit leider zugrunde liegt. Um die hier nötige Vorsicht walten zu lassen, werde ich mich deshalb im zweiten Teil dieser Arbeit auf populärwissenschaftliche Publikationen²¹ beziehen, die offenkundig

²⁰Ein ähnliches Gedankenexperiment ist in Peter Bichsels Kurzgeschichte „Ein Tisch ist ein Tisch“ nachzulesen, vgl. Bichsel 1995.

²¹Auch innerhalb der Wissenschaften ist eine immer stärkere Konzentration auf publikumswirksame Themen zu beobachten. Als *populärwissenschaftliche Publikationen* verstehe ich aber solche, die sich explizit an ein Laienpublikum richten. Darunter fallen die hier diskutierten Bücher von Roth (1996) oder Damasio (2007), aber auch Zeitschriften wie *Gehirn & Geist*, *P. M.* und zahllose weitere.

mit Bezug zur Alltagssprache geschrieben worden sind (s.u., S. 79).

Das Verhältnis der Philosophie zu den empirischen Wissenschaften hat seit jeher für Auseinandersetzungen gesorgt. Nachdem die Philosophie zur Königin, Magd oder einfach als eine der Wissenschaften erklärt worden ist, wurde sie in der Philosophie der normalen Sprache insofern mit einer Sonderrolle ausgestattet, als sie im Gegensatz zu den empirischen Wissenschaften nicht Wissen anstreben kann, sondern ein *Verständnis* der durch die Empirie erlangten Erkenntnisse (vgl. Hacker 1997: 211). So heisst es bei Bennett und Hacker:

[Philosophers] should not be propounding empirical theories that are subject to empirical confirmation and disconfirmation in the first place. Their business is with concepts, not with empirical judgements; it is with the forms of thought, not with its content; it is with what is logically possible, not with what is empirically actual; with what does and does not make sense, not with what is and what is not true. (PFN: 404)

Diese strenge Auslegung der Begriffsklärung ist umstritten; Dennett nennt sie gar „borniert“ (Dennett 2010: 135, Fn. 45). Natürlich sind Sätze wie (1), mit denen sich die Philosophie auseinandersetzt, einer empirischen Prüfung unzugänglich. Und es ist natürlich auch nicht das Geschäft der Philosophie, die Wahrheit eines empirischen Satzes zu prüfen, sondern allenfalls, ob die darin enthaltenen Ausdrücke sinnvoll verwendet werden. Andererseits ist diese Abgrenzung in allzu vielen Fällen nicht durchsetzbar. Wie wir im Abschnitt 1.1 (s.o., S. 3) gesehen haben, ist die Funktion der meisten Sätze dynamisch; je nach Kontext können sie eine begriffliche, eine empirische oder eine Funktion dazwischen (als Gewissheitssatz) einnehmen. Damit sind auch immer wieder begriffliche Sätze der empirischen Datenlage unterworfen. Bennett und Hacker verteidigen sich mit derselben Autonomie begrifflicher Sätze auch gegen den Vorwurf der Autoethnologie und halten dagegen, dass begriffliche Sätze wie (1) nicht mit einer linguistischen Feldstudie untermauert werden müssen (vgl. Bennett/Hacker 2010a: 213). Denn, um auf das Zitat Mates' zurückzukommen, es handelt sich bei diesen Sätzen gerade nicht um *samples*, die in genügendem Umfang vorliegen müssen, um eine statistische Aussagekraft zu erhalten.

Nun ist das Unterfangen der begrifflichen Klärung keinesfalls ein leichtes – und dass die grossen Philosophen unserer Kultur in eben solche Fallen getappt sind, ist kein Anzeichen für ungerechtfertigte Adelung ersterer, sondern für die gute Tarnung letzterer. Zwar können uns erkannte Begriffsverwirrungen dabei helfen, weitere zu erkennen, niemand

aber ist allein damit gegen neue Verwirrungen gefeit. So ist ein Misstrauen auch dem eigenen Sprachgebrauch gegenüber durchaus angebracht; in seiner Prüfung kann dabei linguistisches Wissen, synchron oder diachron, Abhilfe schaffen. Ich werde im nächsten Kapitel darauf zurückkommen (s.u., S. 50).

Schliesslich hat die Philosophie der normalen Sprache mit einer Reihe von Vorwürfen zu kämpfen, die ihren Untersuchungsgegenstand aufs Korn nehmen. Es handelt sich dabei eigentlich um einen traditionellen Einwand, der in den Anfängen der Philosophie der normalen Sprache noch das Vorhaben überhaupt kritisierte: Die normale Sprache sei zu vage, zu ausdrucksarm oder zu flüchtig, als dass in ihr wissenschaftliche Theorien ausgedrückt werden könnten. Inzwischen hat die klassische Position dieser Kritik – die Philosophie der Idealsprache, allen voran Russell – so weit an Boden verloren, dass sich dieser prinzipielle Vorwurf allmählich zu einem methodologischen gewandelt hat. Es wird geltend gemacht, dass eine philosophische Begriffsklärung der Dynamik des Sprachgebrauchs immer nur hinterher hinken könne. Die Prämissen, dass die Bedeutung eines Worts durch seinen Gebrauch gegeben ist und dass dieser Gebrauch sich je nach Sprachspiel verändern kann, werden damit gegen die Methode der Begriffsklärung selbst gewendet: Wenn es so viele Verwendungsweisen gibt und sich diese in Zeit und Kontext ständig wandeln, dann ist es unmöglich, eine allgemein gültige Aussage über den Gebrauch eines Worts und damit dessen Bedeutung treffen zu können. Diachroner Sprachwandel, synchrone Varietäten, Metaphern und Metonymien verwässern jede Gebrauchsregel bis zur Unbrauchbarkeit.

Richtig an dieser Kritik ist die Betonung der Wandelbarkeit der Sprache und auch, dass diese in der Philosophie der normalen Sprache gelegentlich zu nebensächlich behandelt worden ist. Dennoch ist es gerade dieses Phänomen, das die Notwendigkeit und Stärke der Begriffsklärung zeigt. Der Sprachwandel ist in all seiner Komplexität kein semantisches *quodlibet*. Bedeutungen verschieben sich, sie springen nicht. Die Wortgeschichte kann uns darum aufzeigen, in welche Richtung sich der Gebrauch eines Worts entwickelt hat und wie es zum heutigen Gebrauch kommt. Christopher New kritisiert in „A Plea for Linguistics“ (1971) Austins Hinweis, dass die Etymologie für die Begriffsklärung wertvolle Dienste leisten könne (vgl. Austin 1956: 149f):

But now what about the word ‘fall’? Studying its etymology, we come across Old English ‘fallan’, cognate with German ‘fallen’. These may be derived from Latin ‘fallere’, to deceive. Are we to understand then that in the meaning of the word ‘fall’ there may be contained some idea of deception? (New 1971:

116)

Hier zeigt sich jedoch nicht nur News Unverständnis für die Aufgabe der Etymologie in Austins Methode, sondern auch die Inkompetenz im Umgang mit der Wortgeschichte. Es ist leider eine wiederkehrende Unsitte in der Philosophie, in völliger Vernachlässigung wissenschaftlicher Gepflogenheiten mit Etymologien zu hantieren, ohne ihre Plausibilität prüfen zu wollen oder können. Das althochdeutsche *fallan* kann aus lautlichen Gründen keine Entlehnung von lateinischem *fallere* sein; es ist auch nicht plausibel, dass die beiden Wörter miteinander urverwandt sind, d.h., sie gehen mit grösster Wahrscheinlichkeit nicht auf dieselbe Wurzel der (rekonstruierten) gemeinsamen Ursprache zurück (vgl. EWDS: 273; EWA: III, 36ff, zur *Urverwandtschaft* siehe das Glossar, S. 232). Wenngleich die Etymologien vieler Wörter nicht zweifelsfrei erschlossen werden können (insbesondere auch deshalb, weil diese Ursprache, das Indogermanische, nicht belegt ist), so lässt sich doch in vielen Fällen mit grosser Sicherheit sagen, was *nicht* passiert sein kann. Aber selbst wenn *fallen* auf ein Wort mit der Bedeutung ‘täuschen’ zurückginge, so würde das nicht die Bereicherung unseres Wissens über ein Wort mindern, die die Etymologie in vielen Fällen leisten kann. Die Sprachgeschichte weist weit kuriosere Beispiele auf als das von New ersonnene; semantische Entwicklungen müssen aber plausibel begründet werden können, selbst wenn sie lautlich den Gesetzmässigkeiten entsprechen. Dass franz. *tuer* ‘töten’ sich aus lat. *tutari* ‘beschützen’ entwickelt hat, bedeutet nicht, dass französisches Töten immer auch ein Akt des Beschützens ist. Der erstaunliche Bedeutungswandel lässt sich über die Zwischenbedeutung ‘auslöschen’ erklären (‘vor Durst schützen > den Durst (aus)löschen’ > etwas (aus)löschen’) und ist lautgesetzlich nachvollziehbar. Gerade in solchen Fällen liefert uns die Wortgeschichte aufschlussreiche Informationen über den Gebrauch des Worts und dessen Veränderung im Laufe der Zeit. Auf die Hintergründe des Sprachwandels und die Leistungsfähigkeit der diachronen Sprachwissenschaft für die normalsprachliche Begriffsklärung werde ich im nächsten Kapitel ausführlich eingehen (s.u., S. 50).

Die hier besprochenen Einwände mögen allesamt nicht die Plausibilität der Methode bestreiten, die seit Wittgenstein und Austin weitestgehend dieselbe geblieben ist. Aber sie verweisen zurecht auf die oftmals allzu statische Betrachtungsweise der Sprache, die nicht selten auch zu schlecht gestützten Resultaten führt. Im nachfolgenden Kapitel soll deshalb dargelegt werden, welche Möglichkeiten noch für die Philosophie in einer ernst zu nehmenden Berücksichtigung der Sprachwissenschaft liegen.

3 Philosophie, synchrone und diachrone Linguistik

3.1 Sprache als System: synchrone Linguistik

In diesem dritten und letzten methodologischen Kapitel werde ich zu zeigen versuchen, inwiefern die Methoden und Ergebnisse der Linguistik, den zuvor besprochenen Einwänden zum Trotz, für die Philosophie der normalen Sprache nutzbar gemacht werden können. Im vorhergehenden Kapitel wurde erörtert, was mit *normal* gemeint ist, wenn von der *normalen Sprache* die Rede ist. Im Folgenden wird es vor allem darum gehen, was mit *Sprache* gemeint ist. Beabsichtigt ist dabei aber nicht eine sprachphilosophische Untersuchung der Natur der menschlichen Sprache. Vielmehr geht es mir darum, ausgewählte Modelle der Sprachwissenschaft vorzustellen, die mir im Hinblick auf das Vorhaben dieser Arbeit geeignet scheinen und für eine Begriffsklärung überhaupt als Werkzeuge dienen können. Das Kapitel zerfällt in drei Abschnitte, die drei verschiedene Aspekte der Sprache und Bereiche der Linguistik behandeln. Im ersten Abschnitt wird die Sprache auf einer synchronen Ebene beschrieben. Prominente Teildisziplinen wie Semantik und Pragmatik, die den Übergang zwischen Linguistik und Philosophie bilden, beschränken sich in der Regel auf diesen Blickwinkel. Im zweiten Abschnitt soll dieser erweitert werden durch eine diachrone Betrachtung der Sprache, die den Sprachwandel darzustellen versucht. Dieser oft vernachlässigte Aspekt der zeitlichen Entwicklung verdient besondere Beachtung, wenn es darum geht, komplexe begriffliche Verhältnisse verstehen zu können. Gerade die Begriffe des Geistes, die eine lange und oft verworrene Geschichte mit sich tragen, sind ohne die diachrone Perspektive kaum überblickbar. Der dritte Abschnitt wird zeigen, welche Rolle die sprachlichen Grenzen für die Philosophie der normalen Sprache spielen. Die übereinzelsprachliche Relevanz der Begriffsklärung ist immer wieder in Frage gestellt worden und muss sorgfältig bewiesen werden. Schliesslich sind an eine Einzelsprache gebundene Ergebnisse für den internationalen Diskurs nur mässig geeignet und können erst im übereinzelsprachlichen Vergleich wieder Geltung gewinnen. Es muss deshalb erörtert werden, welche sprachlichen Phänomene von den

Wörtern *einer* Sprache und welche von den Begriffen *der* Sprache abhängen.¹ Dieses Kapitel wird somit vorgeben, wie die im zweiten Teil der Arbeit zusammengetragenen Begriffe zu untersuchen sind: 1. synchron, 2. diachron und 3. in Beziehung mit ihren Entsprechungen in anderen Sprachen, vornehmlich dem Englischen.

Zunächst einmal ist an dieser Stelle zu erwägen, ob Philosophie und Linguistik überhaupt ihr Verständnis über die Sprache teilen und ob ihre jeweiligen Modelle vereinbar sind. In seinem Aufsatz „Use, Usage and Meaning“ versucht Ryle aufzuzeigen, warum der Untersuchungsgegenstand der Philosophie nicht mit demjenigen der Sprachwissenschaft identisch sei. Die Unterscheidung zwischen *language* und *speech*, die Ryle zu diesem Zweck trifft, ist nicht gerade originell; sie stimmt, soweit sie von Ryle in diesem kurzen Aufsatz skizziert wird, mit Ferdinand de Saussures Aufteilung in *langue* und *parole* überein.²

Die Erforschung der menschlichen Rede [*langage*] begreift demnach zwei Teile in sich: der eine, wesentliche, hat als Objekt die Sprache [*langue*], die ihrer Wesenheit nach sozial und unabhängig vom Individuum ist [...]; der andere Teil, der erst in zweiter Linie in Betracht kommt, hat zum Objekt den individuellen Teil der menschlichen Rede, nämlich das Sprechen [*parole*] einschliesslich der Lautgebung [...]. (Saussure 2001: 22)³

Ryle bedient sich Saussures Metapher, indem er *language* (also Saussures *langue*) als ein „Depot“ von Wörtern, Satzkonstruktionen, Betonungen, Phraseologismen und dergleichen beschreibt. *Speech* bezeichnet die Tätigkeit des Sprachgebrauchs, die Anwendung des sprachlichen Wissens. Wie das Kapital zum Handel, so die Sprache zum Sprechen. Ryle übernimmt auch gleich die Ansicht Saussures, wonach Wörter zur Sprache selbst, Sätze dagegen zum Sprechen gehören. Erstere bilden einen Bestand, der sich historisch

¹Mit dieser Formulierung greife ich der sogleich nachfolgenden Unterscheidung Saussures zwischen einer bestimmten Sprache (*langue*) und der Sprache überhaupt (*langage*) vor.

²Ryle verweist auf Alan Gardiner, betont aber: „I shall draw, develop and apply this distinction in my own way.“ (Ryle 1961: 420). Gardiner selbst wiederum wurde für diese Unterscheidung massgeblich beeinflusst von Saussure und Karl Bühlers *Sprachtheorie* (1934) (vgl. Nerlich 1996: 430; Schuhmann/Smith 1990: 47). Im Übrigen übernimmt auch Chomsky mit seinem Begriffspaar *Performanz* vs. *Kompetenz* die Zweiteilung nach Saussure (vgl. Chomsky 1969). Im Unterschied zu Chomsky legt letzterer allerdings grossen Wert auf den gesellschaftlichen Aspekt der Sprache, der den Gebrauch des sprachlichen Wissens überhaupt erst ermöglicht (vgl. Saussure 1997: 283f). So ist dieses sprachliche Wissen denn auch immer nur ein einzelsprachliches und darf nicht als eine Art von Chomskys Universalgrammatik interpretiert werden.

³Vgl. hierzu Ryle: „A Language, such as the French language, is a stock, fund or deposit of words, constructions, intonations, cliché phrases and so on. ‘Speech’, on the other hand, or ‘discourse’ can be conscripted to denote the activity [...] of saying things [...].“ (vgl. Ryle 1961: 420)

festhalten lässt, letztere sind *ad-hoc*-Bildungen, die in ihrer unendlichen Vielfalt nirgends festgehalten werden können. Während sich nun aber Saussure für die Sprache als System und weniger für die *parole* interessiert, erklärt Ryle das Motto „Don’t ask for the meaning, ask for the use“ als Ratschlag an die Philosophen, sich auf *speech* anstelle der *language* zu konzentrieren (vgl. Ryle 1961: 425). Doch Ryles eigener Vergleich von Kapital und Handel mit Sprachsystem und Sprachverwendung hinkt und offenbart auch gleich die Schwächen einer allzu harten Trennung der beiden Aspekte. Wer handelt, vergrößert oder vermindert vielleicht sein eigenes Kapital; er ändert aber nichts am Geld selbst. Ausserdem ist das Kapital auf dem Bankkonto auch vorhanden, wenn kein Handel damit getrieben wird; ein Blick auf den Auszug verrät seinen genauen Betrag. Eine Sprache zu sprechen, bedeutet aber nicht nur, den eigenen Wortschatz in den Umlauf zu bringen, ihn durch entsprechendes Sprachverhalten zu vermehren oder zu verringern. Der Gebrauch der Sprache beeinflusst diese selbst auch *qualitativ* massgeblich. Die grammatischen Strukturen unserer Sprache unterliegen einem enormen Druck des Sprachwandels; Sprechökonomie und akustische Missverständnisse schleifen stetig an den morphologischen Rauheiten, bis sich neue Formen daraus entwickeln (ich werde darauf im nächsten Abschnitt zurückkommen, s.u., S. 50). Ryle verfehlt sein Ziel, wenn er mit der Betonung der *parole* bzw. *speech* auf den für die Philosophie zweifellos wichtigen Aspekt der Interaktivität der Sprache verweisen will. Denn diese findet nicht in der geäusserten Sprache des einzelnen statt, sondern in der Sprache als sozialem System. Erst der gemeinsame Zugriff auf dieses System (und mit diesem Zugriff verbunden auch die Veränderung desselben) schafft die Möglichkeit der Kommunikation. Die Sprache eines Einzelnen, wie sie unter den Begriff der *parole* fällt, kann nicht interaktiv sein, sondern erst die Sprache einer Gemeinschaft, indem sie Konventionen über den Gebrauch der Wörter etabliert. Es ist genau diese wittgensteinianisch klingende Erkenntnis, aufgrund der Saussure nicht müde wird, den sozialen Aspekt der *langue* zu betonen.⁴

Ausserdem können wir, wie wir im ersten Kapitel gesehen haben, immer nur vom Gebrauch auf ein System schliessen. Das Depot der Wörter, der Regeln und Wendungen ist fiktiv, denn einen solchen Bestand unabhängig von seinem Gebrauch bestimmen zu können, ist unmöglich. Und ein Wörterbuch als Repräsentation dieses Wortschatzes aufzufassen, wäre bestenfalls naiv; das macht schon eine Handvoll Zahlen augenfällig: Der *Duden* enthält rund 135 000 Stichwörter; der aktive Wortschatz eines Sprechers der

⁴Die Parallelen zwischen Wittgenstein und Saussure sind beträchtlich; Harris gibt in *Language, Saussure and Wittgenstein* (1988) äusserst erhellend Auskunft darüber.

deutschen Sprache liegt im Durchschnitt bei gut 15 000 Wörtern; der Wortschatz der deutschen Gegenwartssprache wird auf 300 000 bis 500 000 Wörter geschätzt (vgl. Duden: 156f). Die enormen Unterschiede zeigen die Komplexität dessen, was wir uns so vereinfachend als Wortschatz vorstellen. Es ist keine leichte Aufgabe der Lexikologie zu entscheiden, wie dieser semantisch und morphologisch zu gruppieren ist. Die Auswahl trennt selbständige Lexeme von abgeleiteten oder untergeordneten Wörtern, zulässige von unzulässigen Varianten, etablierte Schöpfungen und Entlehnungen von Eintagsfliegen. Jedes Verzeichnis muss darum in seiner Darstellung für die Kommunikation wesentliche Elemente ausblenden, um eine Übersicht gewährleisten zu können. Den Wortschatz – sei es den persönlichen oder denjenigen einer Sprachgemeinschaft – in einer Liste abbilden zu wollen, wird einerseits seiner Dynamik nicht gerecht und vermittelt uns andererseits fälschlicherweise den Eindruck, dieser Bestand liesse sich gebrauchsunabhängig erfassen und darstellen.

Was also ist im Hinblick auf die Philosophie der normalen Sprache mit dieser Unterscheidung zwischen Sprache und Rede gewonnen? In der von Ryle beabsichtigten Richtung wenig; denn zwei oft schon übergangene Aspekte der Sprache werden auch in dieser Darstellung vernachlässigt. Dies ist einerseits das Medium der Sprache. Wissenschaftlicher Diskurs spielt sich hauptsächlich in geschriebenen Texten ab, sodass sich die philosophische Begriffsklärung auch hauptsächlich mit dem geschriebenen Wort zu beschäftigen hat. Nun lässt sich dieses aber nicht einfach als fixierte Rede verstehen. Die Flüchtigkeit als wesentliche Eigenschaft der *parole* wird durch das Medium der Schrift aufgehoben. Und: Schreibsprache ist nicht geschriebene Rede; sie folgt in vielerlei Hinsicht anderen Regeln als unsere gesprochene Sprache. Die Unterscheidung Ryles hätte also, um für die Aufgabenzuteilung taugen zu können, auch die Rolle der Schrift zu berücksichtigen (erst in jüngster Zeit ist übrigens der Verwechslung von Sprache und Schrift etwas Aufmerksamkeit geschenkt worden, vgl. etwa Villers 2009).

Ausserdem wird in der Metapher des Depots die Sprache einmal mehr als die Summe von Wörtern beschrieben und dabei die Syntax als peripher behandelt (allenfalls ist sie unter den ebenfalls im Depot gelagerten Regeln zu finden). Diese Vernachlässigung hat möglicherweise nicht unwesentlich mit der eben beschriebenen Unreflektiertheit in Bezug auf das sprachliche Medium zu tun. Unsere phonographische Schrift vermittelt uns das irreführende Bild einer atomistisch konstruierten Sprache, in der Wörter aus Buchstaben und Sätze aus Wörtern zusammengesetzt sind. Aber (zumindest gesprochene) Wörter

bestehen nicht aus Buchstaben; diese sind lediglich Darstellungsmittel unserer Schrift. Sie bestehen für den Sprecher auch nicht aus Morphemen; Bedeutung haben erst die Wörter. Sinnvoll nutzen können wir diese aber erst in einer bestimmten *Reihenfolge*. Die Syntax gibt an, welche Reihenfolge sinnvoll ist und welche Funktion ein Wort in einer bestimmten Satzposition übernimmt. Es hat lange gedauert, bis die zentrale Rolle der Syntax erkannt worden ist – heute dürfte ihr Einfluss auf den Sinn eines Satzes kaum mehr bestritten werden. Austin zeigt das, indem er die Satzstellung bei gleich bleibenden Wörtern ändert und damit eine Veränderung der Aussage bewirkt (vgl. Austin 1956: 147). Gleichwohl ist auch diesem Hinweis Austins kaum jemand gefolgt. Anhand der Unterscheidung Saussures zwischen dem sprachlichen System und der Sprachpraxis lässt sich auch zeigen, wie die Philosophie der normalen Sprache vom Wortgebrauch auf die Begriffsstrukturen zu schliessen versucht, was ich in Abschnitt 2.3 (s.o., S. 31) ausgeführt habe. Diesem Modell gemäss beschränkt sich die Arbeit der Philosophie aber eben gerade *nicht* darauf, den realisierten Gebrauch der Sprache zu beschreiben. Er dient vielmehr dazu, die massgeblichen Regeln aufzuschlüsseln. Die Philosophie verfährt damit ähnlich wie die Linguistik; auch sie erschliesst theoretische Systeme von der Sprachpraxis her – sie interessiert sich nur für *andere* Systeme. Im Gegensatz zu Austin ist dieses Interesse an der Sprache für Ryle rein instrumentell.

Über die hier geäusserten Vorbehalte gegenüber der Unterscheidung von *langue* und *parole* hinaus ist immerhin die Feststellung erhaltenswert, dass es sich bei der Sprache um ein dynamisches System handelt. Mit dieser Einsicht ist die Abkehr von zwei verhängnisvollen Dogmen über das Wesen der Sprache verbunden:

1. *Identifikation von Namen und Wörtern: Die Funktion der Sprache ist es, den Dingen Namen zu geben.* Dieses – im Anschluss an Wittgenstein (vgl. PU: § 1) – *augustinisch* genannte Sprachbild wurde zersetzt durch die strukturalistische Auffassung Saussures, wonach sich die Funktion der Elemente des sprachlichen Systems nicht durch aussersprachliche, sondern allein durch innersprachliche Bezüge erklä-

ren lässt.⁵ Und mit Wittgenstein wird die hier anknüpfende Erkenntnis zentral, dass diese Funktion auch nur in der Untersuchung der Regeln ihrer *Anwendung* erschliessbar ist (vgl. PU: §§1–88 und oben, S. 18).

2. *Sprache als Organismus: Die Sprache ist ein vom Menschen unabhängiger Organismus mit Wachstumsphase, Blüte und Verderbnis*. In der Romantik des 19. Jahrhunderts findet sich diese teleologische Auffassung bei verschiedenen namhaften Linguisten, insbesondere aber bei August Schleicher (vgl. 1873). Gelegentlich klingt sie noch heute nach, wenn etwa von „Sprachzerfall“ die Rede ist. Insofern die Sprache aber ein System ist, dessen Funktionalität nicht von der Beziehung seiner Elemente zu den Gegenständen abhängt, sondern von den Konventionen, die für ihre Anwendung getroffen werden, ist die Sprache nicht losgebunden vom Menschen. Sie ist Teil seiner Lebensform (vgl. PU: §23) und ebenso wenig mit einem eigenen Lebenszyklus von Werden und Vergehen gesegnet wie andere menschliche Tätigkeiten.⁶

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts übte die Sprachphilosophie einen erheblichen Einfluss auf die Linguistik aus, wobei dies in umgekehrter Richtung sehr viel subtiler und meist auf indirektem Weg geschah, wie etwa im eben geschilderten Fall von Saussure und Ryle. Dabei hat die Sprachphilosophie, insbesondere jene der normalen Sprache, die der Linguistik mehr Aufmerksamkeit beimisst als alle anderen philosophischen Strömungen zuvor, eine Menge von sprachwissenschaftlichen Untersuchungen angeregt, deren Ergebnisse für die Philosophie wiederum aufschlussreich sein könnten. Für die Beschreibung der Sprache als System war nach Saussures Grundsteinlegung insbesondere Jost Triers *Wortfeldtheorie* bedeutend. Ihr liegt der Anspruch zugrunde, die semantischen Struktu-

⁵Glückliche Umstände rechtfertigten diese Forderung anhand Saussures eigener Forschung: Um die Probleme zu lösen, die die Rekonstruktion indogermanischer Vokale zu jener Zeit stellte, postulierte Saussure einen Laut, den er weder phonetisch bestimmen noch sprachwirklich belegen konnte; es musste diesen *sonant coefficient* aus strukturellen Gründen gegeben haben. 1927, 14 Jahre nach Saussures Tod, wurden in der Türkei Lehmtafeln mit hethitischen Inschriften entdeckt, die als Sprachzeugnis der bis heute ältesten belegten indogermanischen Sprache genau dort einen *h*-Laut aufwiesen, an denen Saussure seinen *sonant coefficient* postuliert hatte; seither gilt die Existenz der nun als *Laryngale* bezeichneten Laute als gesichert (vgl. hierzu Saussure 1968; Bammesberger 1988).

⁶Die metaphorischen Verstrickungen mit der Natur erweisen sich allerdings als äusserst hartnäckig. So ist auch in der Philosophie der normalen Sprache immer wieder die Rede von einer *natürlichen* Sprache, als ob sich unsere Alltagssprache von Programmier- und anderen *Kunstsprachen* in irgendeiner Beziehung unterscheiden würde, die etwas mit ihrer Natürlichkeit zu tun hat. Zwar lassen sich Unterschiede zwischen Sprachen hinsichtlich ihrer Entstehung, Abgeschlossenheit oder Flexibilität ausmachen, die Grenzen aber zwischen den verschiedenen Sprachformen sind äusserst vage.

ren der Sprache ordnen und darstellen zu können. Mit dem sprachlichen Feld⁷ bezeichnet die Linguistik

„eine Menge von Wörtern, die einem Sinnbezirk zugeordnet sind und deren Bedeutungen von den Bedeutungen anderer Wörter des Feldes abhängen, so dass sie sich nur zusammen mit und in Abgrenzung von ihnen bestimmen lassen.“ (Kutschera 1973: 71)

Obschon diese Bestimmung einige Schwierigkeiten mit sich bringt (insbesondere Triers kaum definierbaren „Sinnbezirk“), lässt sich ein solches Feld anhand der Farbwörter leicht veranschaulichen. Beschränkt man das Feld auf wenige Grundfarben wie *rot*, *gelb*, *blau*, *grün*, so erstreckt sich *rot* auf eine grosse Menge an Rottönen. Wird diesem Feld *violett* und *orange* hinzugefügt, wird die Bedeutung von *rot* eingeengt. Um die Farbwörter gegenseitig abgrenzen zu können, ist einerseits ihr Zentrum entscheidend, etwa das typische Rot, was wir oft als *feuerrot* bezeichnen, und andererseits ihre Grenzen, also vielleicht *magenta* oder *bordeaux*. Die Beispiele zeigen, dass gerade die Benennung der Übergänge eine Schwierigkeit darstellt. Wir behelfen uns deshalb mit einer Fülle von Lehnwörtern (wie die eben genannten) oder Vergleichen (*enzianblau*, *blutrot*). Die allermeisten sprachlichen Felder sind offen, d.h. sie können durch neue Wörter ergänzt werden, untaugliche Elemente können wegfallen und allenfalls ersetzt werden.⁸ Neu an Triers Wortfeldtheorie war hier die Erkenntnis, dass all diese Prozesse sich auf die Bedeutung der jeweils angrenzenden Wörter auswirken.

Nun gerät gerade die Untersuchung der Farbwörter immer wieder auf die schiefen Bahnen eines übersteigerten semantischen Relativismus. Angeregt durch die Arbeiten von Sapir (vgl. 1949), Whorf (1963) und Weisgerber (1964), wurde immer wieder hitzig diskutiert, inwiefern die kulturspezifische Brille der Sprache gewisse Aspekte der Welt uns vorenthält oder erst sehen lässt. In der bis heute nicht enden wollenden Debatte wird oft unterschlagen, dass eben diese Frage bereits im 19. Jahrhundert geklärt worden ist. Anlass dazu gab William Gladstones Untersuchung der Farbbezeichnungen bei Homer: Wörter für ‘blau’ und ‘grün’ fehlten vollständig, das Meer wurde gelegentlich als ‘veilchenfarbig’ bezeichnet, dann wieder als ‘weinfarbig’. Und auch in der lateinischen Sprache

⁷Wo nicht Triers spezifische Theorie gemeint ist, werde ich im Folgenden den Ausdruck des *sprachlichen Felds* dem klassischen *Wortfeld* vorziehen, da es sich bei den Elementen eines sprachlichen Felds nicht zwingend um einzelne Wörter handeln muss. So zählt etwa der Ausdruck *ins Gras beißen* auch zum weiter unten unter (2) aufgeführten Feld ‘sterben’ (s.u., S. 47).

⁸Um ein geschlossenes sprachliches Feld handelt es sich z.B. bei den Monatsnamen.

finden sich merkwürdig vielfältige Farbwörter; *fulvus* etwa kann einfach ‘gelb’, aber auch ‘ocker’ und ‘orange, rotgelb’ bedeuten. Eine ganze Reihe klassischer Philologen leitete aus diesen Beobachtungen eine in der Antike noch unterentwickelte Farbwahrnehmung oder gleich partielle Farbenblindheit ab. Auch Nietzsche zieht noch diesen Schluss (wobei er diese Farbenblindheit natürlich als Vorteil wertet, vgl. KSA 3: §426). Doch bereits in den 1880er-Jahren konnte diese Hypothese aus ophthalmologischen Gründen zurückgewiesen werden. Eine empirische Untersuchung der Farbwahrnehmung der Naturvölker in den Kolonien untermauerte zusätzlich die Widerlegung der Annahmen Gladstones: Überall schienen die Menschen ziemlich genau dieselben Farben wahrnehmen zu können (vgl. Samson 2010). Wie oben ausgeführt, beschränken sich unsere Möglichkeiten der Farbbenennung nicht ausschliesslich auf ein feststehendes Set an Farbwörtern; sie werden durch Zusammensetzungen, Vergleiche und Entlehnungen erweitert. Schliesslich stehen wir ständig vor der Aufgabe, Farbtonunterschiede zu kommunizieren, die wir zwar sehen, aber nicht recht in Worte fassen können – was mit sich mit einer RAL-Tabelle leicht überprüfen lässt. Das spricht allerdings nicht gegen die im Abschnitt 1.1 vertretene Ansicht, dass die Sprache unser begriffliches *Denken* strukturiert. So konnte im Hinblick auf die Farben in verschiedenen Experimenten auch gezeigt werden, dass die spezifischen Farbwörter einer Sprache die Farbwahrnehmung der Sprecher in gewisser Weise zu stabilisieren vermögen. Wir mögen mehr Farbtöne zu sehen, als wir mit unserer Sprache benennen können, aber erst die Sprache ermöglicht es uns, diese voneinander unterscheidbar zu machen und diese Unterschiede auch zu teilen.⁹ Damit klingt einmal mehr Wittgenstein an: Sprachliche Felder werden durch gemeinsame Urteile strukturiert (vgl. PU: §242).

Triers *Sinnbezirk* stellt gewissermassen den methodologischen Prüfstein der Wortfeldtheorie dar. Zum einen fällt es für viele Felder schwer, eine Definition für das semantische Merkmal liefern zu können, das den Sinnbezirk zusammenhält. Ein allen Elementen gemeinsames Merkmal ist jedoch keineswegs eine notwendige Bedingung für die Kontingenz eines sprachlichen Felds. Was das Feld zusammenhält, ist oft vielmehr eine –

⁹Zahlreiche anthropologische Untersuchungen und psychologische Experimente haben dies empirisch zu belegen versucht. Die berühmte Arbeit *Basic Color Terms* von Berlin/Kay (1969) hat über die disziplinären Grenzen hinweg grosse Beachtung gefunden, aber auch methodologische Kritik. Neuere, vielversprechende Ansätze sind zu finden in Hardin/Maffi 1997, darin insbesondere über das Phänomen der Stabilisierung von Farbbegriffen bei Stanlaw 1997.

in Wittgensteins Terminologie – *Familienähnlichkeit*¹⁰. Wittgenstein führt diesen Begriff am Beispiel des *Spiels* ein und beschreibt dabei ein Feld, deren Elemente nicht alle eine einzige Eigenschaft teilen: „Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiel, Kampfspiele usw.“ sind durch ein „kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten“ verbunden (PU: §66).¹¹ Gerade in komplexen sprachlichen Feldern überlagern sich mehrere Merkmale, ohne dass sich ein allen gemeinsames finden liesse.

Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren, als durch das Wort ‘Familienähnlichkeiten’; denn so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen: Wuchs, Gesichtszüge, Augenfarbe, Gang, Temperament, etc. etc. (vgl. PU: §67)

Wie der Stammbaum einer Familie kann die Wortgeschichte ebenso für viele dieser Ähnlichkeiten plausible Erklärungen liefern; auch Trier hat seine Untersuchung der Wortfelder (allen voran jenes der mentalen Begriffe im althochdeutschen Mittelalter, Trier 1973) stark diachron ausgerichtet. Zunächst aber wird ein sprachliches Feld durchwegs als synchrones System von Begriffen aufgefasst, die im oben beschriebenen Sinn miteinander verbunden sind. Ein *Sinnbezirk* kann etwa von einem *Hyperonym* zusammengehalten werden, dessen semantische Merkmale von den im sprachlichen Feld enthaltenen *Hyponymen* geteilt werden:

- (1) *Möbel: Tisch, Stuhl, Bett, Kommode* usw.
- (2) *sterben: verschneiden, fallen, erliegen* usw.

Die beiden Beispiele zeigen die Vielfältigkeit eines solchen Verhältnisses. Ist es im ersten Beispiel ein allgemeiner Überbegriff, der ein Merkmal seiner Unterbegriffe umschreibt (hier etwa ‘bewegliche Einrichtungsgegenstände’), so handelt es sich beim zweiten Fall um eine Teilsynonymie (‘Aufhören des Lebens’), wobei die Unterbegriffe sich durch weitere semantische Merkmale voneinander unterscheiden (*verschneiden*: euphemistisch, *fallen*: im Krieg, usw.).

¹⁰Wittgensteins Familienmetapher darf nicht verwechselt werden mit der linguistischen Verwendung des Ausdrucks *Wortfamilie*. Damit ist in der Linguistik eine Gruppe von Wörtern gemeint, die auf denselben Wortstamm zurückgehen, semantisch aber keine Einheit mehr bilden müssen, so z.B. *Waage, Wagen, wagen, wägen, wiegen, bewegen, wegen, verwegen* (vgl. EWDS: 967f).

¹¹Auf die Ähnlichkeit zwischen Triers Wortfeldtheorie und Wittgensteins Ausführungen zur Familienähnlichkeit hat erstmals Helmut Gipper in *Bausteine zur Sprachinhaltsforschung* hingewiesen, (vgl. Gipper 1963: 88f). Bei Wittgenstein findet sich die Metapher des *Wortfelds* ebenfalls, vgl. PU: II, 561.

Die Theorie des sprachlichen Felds wurde in der Folge ihrer Vagheit wegen immer wieder kritisiert: Sowohl die Begriffe untereinander als auch ihre Relationen zueinander lassen sich anhand fester Kriterien kaum bestimmen. Nur wenige Felder sind eingrenzbar wie etwa jenes der Wochentagsnamen – die grosse Mehrheit ist in ihrem Umfang nicht bestimmbar. Ironischerweise setzen gleichzeitig bis heute zahlreiche philosophische Begriffsklärungen das Bild des Felds stillschweigend voraus, ohne es zu rechtfertigen – obwohl es ihr nicht hätte schwer fallen müssen. Aus Wittgensteins ausgiebiger Beschäftigung mit der Vagheit von Begriffen geht hervor, dass sie oftmals ebenso eine Aufgabe erfüllen kann wie Genauigkeit. Vage Begriffe sind vielleicht nicht wünschenswert, aber sie sind innerhalb des dynamischen Systems der Sprache einerseits gar nicht vermeidbar und andererseits je nach Zweck durchaus funktionstüchtig (vgl. Glock 2000: 82f; PU: §§75–88, 98–107). Der Anspruch Triers nach der lückenlosen Darstellung des Wortschatzes in Wortfelder muss damit freilich preisgegeben werden. Auf einen (mitunter vage) begrenzten Kontext reduziert, eignet sich hingegen die Wortfeldtheorie, um die darin enthaltenen Begriffe ordnen und ihre Beziehungen erfassen zu können. Das einzelsprachliche Feld gibt damit Aufschluss über die wesentlichen begrifflichen Strukturen eines bestimmten Problembereichs, die in der englischsprachigen Philosophie im Anschluss an Quine (vgl. Quine 1953: 42) und Strawson (vgl. Strawson 1959: 18) als *conceptual scheme* oder *framework* bezeichnet worden sind.¹² Mehr noch: Ein solches Begriffssystem *muss* zu einem einzelsprachlichen Feld kondensieren, um fass- und erklärbar zu sein; ungeachtet dessen, ob die enthaltenen Begriffe lexikalisch isolierbar (also auf einzelne Ausdrücke rückführbar) sind oder nicht. Nach Strawsons Auffassung teilen Sprecher verschiedener Sprachen ein gemeinsames *conceptual scheme*, was es unter Umständen schwierig macht, von den einzelnen Sprachen zu diesen Strukturen vorzudringen; die Erkenntnisse sind dafür übereinzelsprachlich gültig. Auf eben dieser Prämisse postuliert die Philosophie der normalen Sprache die Gültigkeit ihrer Methode. Allerdings werden damit mitunter die feinen einzelsprachlichen Differenzen verwischt, um die es in der Begriffsklärung gerade geht. Im letzten Abschnitt dieses Kapitels werde ich zu zeigen versuchen, inwiefern die begrifflichen Strukturen von den einzelsprachlichen Feldern zu abstrahieren sind, ohne dass relevante einzelsprachliche Befunde unter den Teppich gekehrt werden müssen.

Wie bereits erwähnt, war Triers Wortfelduntersuchung noch stark diachron ausgerichtet. In späteren Jahren dann beschränkte sich die strukturelle Semantik zunehmend auf

¹²Zu *conceptual scheme* mit Bezug auf Wittgenstein vgl. Glock 2009b.

eine synchrone Perspektive. Damit sah sich die Untersuchung der sprachlichen Felder mit einem neuen Problem konfrontiert. Triers *pièce de résistance* war die gegenseitige funktionale Abhängigkeit innerhalb eines Felds: Tritt ein neuer Ausdruck in ein sprachliches Feld (etwa durch Entlehnung oder Bedeutungswandel), so beeinflusst dies die Bedeutungen der bestehenden Elemente. Dieser Prozess lässt sich aber nur diachron beobachten. Eine rein synchrone Beschreibung eines sprachlichen Felds verliert damit gerade den Aspekt aus den Augen, der für die Beschreibung des sprachlichen Systems so wesentlich ist: das andauernde Bestreben der Sprechergemeinschaft, die Differenzierungsmittel vor der erodierenden Kraft des Sprachwandels zu bewahren.

Die Philosophie interessiert sich nicht so sehr für die Wörter einer Einzelsprache, sondern für die begrifflichen Verhältnisse, die durch jene zutage treten und eben diese Differenzierungen leisten können. Aber gerade das macht eine mitunter linguistische Untersuchung der einzelsprachlichen Ausdrücke nötig. Die Aufgabe der Linguistik ist für die Philosophie ein notwendiger Zwischenschritt, um an für ihre Fragen relevante Beschreibungen begrifflicher Strukturen zu gelangen. An der Schnittstelle der beiden Disziplinen müssen die linguistischen Daten den Filter der philosophischen Brauchbarkeit passieren. Zu entscheiden jedoch, welche sprachlichen Phänomene sich in unseren begrifflichen Strukturen niederschlagen und welche nicht, ist keineswegs so trivial, wie es zunächst scheinen mag. *Sich einer Sache bewusst sein* wird im Deutschen häufig ersetzt durch ein Satzgefüge der Art *sich bewusst sein, dass p*. Im Englischen ist die Nominalkonstruktion *to be conscious of X* hingegen durchaus geläufig (s.u., S. 183). Die Schwächung des Genitivs im Deutschen ist als Erklärung dafür schnell bei der Hand. Gleichwohl hat sich die im vorigen Kapitel dargestellte Debatte um die Methode der Philosophie der normalen Sprache kaum mit der Schwierigkeit auseinandergesetzt, wie solche Phänomene aus philosophischer Sicht zu bewerten sind. Denn es sind Prozesse des Sprachwandels; und ob es sich dabei um philosophisch relevante Vorgänge handelt, zeigt wiederum oft erst eine *diachrone* Perspektive. Eine rein *synchrone* Betrachtung der Sprache – ob diese nun linguistisch oder philosophisch orientiert sei – ermöglicht einerseits nur einen oberflächlichen Blick auf diese begrifflichen Strukturen und lässt andererseits deswegen auch keine Einschätzung zu, inwiefern sich spontane Sprachvariation auf die begrifflichen Strukturen einer Sprache auswirken. Der Wert der synchronen Darstellung liegt in ihrer Übersichtlichkeit, wie es gerade die Theorie des sprachlichen Felds veranschaulicht. Aber erst die sprachhistorische Erklärung, soweit sie denn möglich ist, vermittelt die Wechselwirkung

zwischen sprachlichem Ausdruck und den durch diesen realisierten begrifflichen Strukturen – und das ist es ja, was die Philosophie interessiert.

3.2 Diachronie und Bedeutungswandel

[A] word never—well, hardly ever—shakes off its etymology and its formation.

(Austin 1956: 149)

Contemporary usage, as so often, has not cut itself free of its origins. (Hacker 2007b: 249)

Trotz dieser Stellungnahmen führender Vertreter einst und jetzt: In der Philosophie der normalen Sprache wurde die Wortgeschichte kaum je in die Begriffsklärung miteinbezogen. Überhaupt wird die Diachronie in der Sprachphilosophie eher nebensächlich behandelt – oder gleich völlig ignoriert (vgl. Harris 1988: 87). Dabei hatte die historische Sprachwissenschaft vor allem unter dem zunehmend schlechten Ruf der Etymologie zu leiden; Nietzsches Ausführungen zur *Genealogie der Moral* (KSA 5) und den Adjektiven *gut* und *schlecht* etwa wurde zu einem Musterbeispiel eines genetischen Fehlschlusses, der aus der Etymologie oder überhaupt einem früheren Zustand eine Norm ableitet. Die daraus folgende Abkehr der analytischen Philosophie von der Etymologie ging einher mit einer generellen Skepsis gegenüber historischen Perspektiven (vgl. Glock 2008a). Gerade die normalsprachliche Begriffsklärung bedarf ja nicht historischer Erklärungen, um die Bedeutung bestimmen zu können, sondern einer genauen Betrachtung des (synchrone) Gebrauchs der Ausdrücke. Einmal mehr liesse sich dies mit Schach vergleichen: Um die Zugmöglichkeiten der Figuren zu bestimmen, muss ich nicht Herkunft und Geschichte der Schachregeln kennen.¹³

Kaum ein philosophisches Problem wird sich mit einer etymologischen Analyse auflösen lassen. Ich werde in diesem Abschnitt zu zeigen versuchen, warum es dennoch sinnvoll ist, die Begriffsklärung um eine diachrone Perspektive zu erweitern. Hierzu ist es zunächst einmal nötig, den Sprachwandel überhaupt zu beschreiben. Häufig, so scheint es nämlich, liegt der Sprachphilosophie ein sehr undeutliches Bild dieses Phänomens zugrunde, was

¹³Bei Saussure lautet der Vergleich: Um die Zugmöglichkeiten in einer bestimmten Konstellation zu bestimmen, muss ich nicht die Entwicklung der *Partie* kennen (vgl. Saussure 2001: 105f). Baker und Hacker haben diesen Vergleich zurecht als unstimmt kritisiert (vgl. Baker/Hacker 1984a: 269). Eine Schachpartie gleicht in gewisser Weise einem Sprachspiel, nicht aber der Entwicklung der Sprache (vgl. Harris 1988: 24ff). Ich habe darum den Vergleich so abgewandelt, dass er, wie ich glaube, die ansonsten übliche Metapher zwischen Schachpartie und Sprachspiel beibehält.

nicht selten zur eben beschriebenen Vernachlässigung führt. Aber gerade die Erklärung des Sprachwandels wird uns zum Nutzen der diachronen Perspektive für die philosophische Begriffsklärung hinführen. Sie wird sich als ein weiteres Beschreibungsmodell erweisen, um die wir die im vorherigen Abschnitt besprochenen Modelle ergänzen können. Die Behandlung des Bedeutungswandels macht es nötig, auch die Metapherntheorie zur Sprache zu bringen, die sowohl synchron als auch diachron für die Sprachphilosophie relevant ist. Und schliesslich werde ich zu zeigen versuchen, warum der sprachhistorische Blickwinkel uns absolut zentrale Einsichten in das Wesen der Sprache vermittelt, aus denen wir Ansprüche an den Umgang mit ihr folgern können. Das in diesem Abschnitt aufgeführte Material ist zum grössten Teil absichtlich aus philosophisch irrelevanten Wortschatzbereichen gewählt, um nicht von der Methode abzulenken, die hier noch im Zentrum steht.

Die Sprache wandelt sich auf allen Ebenen: phonologisch, grammatisch, syntaktisch, lexikalisch und semantisch.¹⁴ Sprachwandel ist die Folge von unbeabsichtigter Variation einerseits und willentlichem Eingriff in das sprachliche System andererseits; auf die Gründe für diese beiden Faktoren werde ich später zurückkommen. In der Darstellung des Sprachwandels werde ich die Phonologie vor allem in Hinsicht auf ihre semantischen Implikationen behandeln und mich dann auch vornehmlich der semantischen und lexikalischen Ebene widmen, da dies die philosophisch relevante ist. Der phonologische Wandel betrifft die lautliche Gestalt des Worts. So verändern sich gelegentlich einzelne Laute innerhalb einer Sprache so regelmässig, dass von *Lautgesetzen* die Rede ist. Die Unbedingtheit dieser Gesetze ist ein alter Zankapfel der historischen Sprachwissenschaft, der hier nicht aufgegriffen werden soll. Dieser Streitigkeiten ungeachtet, dienen Lautgesetze oftmals dazu, unterschiedliche Sprachstufen voneinander zu unterscheiden und entsprechend zu typologisieren. Vereinfachend liesse sich etwa sagen: Zur deutschen Sprachfa-

¹⁴Zu den Unterscheidungen: *Phonologie* bezeichnet die Lautlehre, die die Inventarisierung und Klassifikation des Phonembestands einer Sprache vornimmt (vgl. Homberger 2003: 385; ein *Phonem* ist die kleinste bedeutungsunterscheidende Einheit der Sprache vgl. ebd.: 382). Der *phonologische Wandel* vollzieht sich in der bedeutungsrelevanten Lautstruktur von Ausdrücken (z.B. idg. */p/ > germ. /f/). Mit *grammatischem Wandel* meine ich etwa Veränderungen von Flexionsformen (sofern diese Veränderungen nicht phonologisch bedingt sind), des Tempus-Systems u.ä. *Syntax* ist die Satzlehre (vgl. ebd.: 557); *syntaktischer Wandel* vollzieht sich in den Satzbauplänen einer Sprache oder auch durch periphrastische Entwicklungen (z.B. ahd. *zellu* 'ich zähle' > nhd. *ich zähle*). Die *Lexik* bezeichnet den Wortschatz einer Sprache, *lexikalischen Wandel* nennt man Veränderungen im Lexembestand einer Sprache, etwa Übernahme von Lehnwörtern. *Semantischer Wandel* heisst die Veränderung der Bedeutung einzelner Ausdrücke (z.B. *blöd* 'schwach, furchtsam, scheu > dumm, schwachsinnig'). Siehe dazu auch das Glossar, S. 232.

milie gehören die Sprachen, in denen 1.) die germanischen Plosive zu Frikativen bzw. Affrikaten verschoben werden (dt. *Fuss* vs. engl. *foot*, dt. *Pfennig* vs. engl. *penny* usw.); 2.) langes /*ō*/ zu /*uo*/ gebrochen wird (ahd. *buoh* ‘Buch’ vs. ae. *bōc*) 3.) usw. Obwohl sich diese lautlichen Entwicklungen gewissermassen an der Oberfläche der Sprache abspielen (mit Saussure in der *parole*), so haben sie doch oft beträchtliche Auswirkungen auf die sprachlichen Strukturen. Lautgesetze treten meist nur unter bestimmten Umgebungsbedingungen ein, welche etwa in einigen Flexionsformen eines Verbs gegeben sind, in anderen aber nicht. Dies kann das formale Auseinanderbrechen einer Verbalkonjunktion bewirken, sodass die Sprecher die Zusammengehörigkeit der Formen nicht mehr erkennen können. Der ungesteuerte Wandel kann aber auch das Gegenteil bewirken, nämlich den lautlichen Zusammenfall zweier Wörter mit unterschiedlicher Bedeutung. Die im Mittelhochdeutschen lautlich noch unterscheidbaren Verben *liegen* [‘liægən] ‘lügen’ und *līgen* [‘li:gən] ‘liegen’ sind durch die frühneuhochdeutsche Monophthongierung homonym ([‘li:gən]) geworden. Die drohende Missverständlichkeit wurde abgewendet, indem für das Präsens von *lügen* der Stammvokal des zugehörigen Substantivs *Lüge* übernommen wurde (vgl. EWDS: 584).¹⁵ Die hier zu beobachtende Analogie ist typisch für den bewussten Eingriff in das sprachliche System, um die Verständlichkeit sicherzustellen. Solche und ähnliche Fälle des analogischen Ausgleichs zeigen neben dem Willen zur Verständigung vor allem auch die Verbindlichkeit des Systems, dem die Sprecher gerecht werden wollen. Wo lautliche Veränderungen den Zusammenhalt eines Paradigmas gefährden, wird die phonologische Gestalt umstrukturiert. Besonders deutlich wird dies bei *Volksetymologien*: Ein aus einer anderen Sprache entlehnter Ausdruck wird soweit umgeformt, bis er der lautlichen Form der eigenen genügend ähnelt, wobei sich gelegentlich sogar eine passende Semantik findet (z.B. karibisch *hamáka* →fnhd. *hamach* > nhd. *Hängematte*, EWDS: 390), oft aber auch nicht (lat. *arcuballista* ‘Bogenscheuder’ > afrz. *arbalestre* →mhd. *ar(m)brust* > nhd. *Armbrust*, EWDS: 60). Motivation für solche Umformungen ist einerseits die semantische Durchsichtigkeit, auch wenn sie – wie im Fall der *Arm-brust* – nur scheinbar sein mag, andererseits die *phonotaktische Restriktion*: Jede Sprache verfügt über einen äusserst stabilen Bestand an möglichen lautlichen Kombinationen, aus der ihr Wortschatz konstruiert wird. So ist im Anlaut *lb* unmöglich, *bl* hingegen schon; den Diphthong [ei] gibt es im Deutschen nicht (z.B. *Bein* [‘bain]), im Englischen durchaus

¹⁵Dass es sich allerdings mit eben dieser Homonymie gut leben lässt, zeigt das Englische: *Lie* kann sowohl ‘liegen’, ‘lügen’ als auch ‘Lüge’ heissen. Das Verb mit der Bedeutung ‘lügen’ hat jedoch eine schwache Konjugation angenommen: *lie, lied, lied* vs. das starke *lie* ‘liegen’, *lay, lain*.

(*eight* ['eit]).¹⁶

Innerhalb des komplexen Phänomens des Sprachwandels ist es aber der Bedeutungswandel, für den sich die Philosophie noch am meisten interessiert. Zwar können auch lautliche Entwicklungen mit einem Mal philosophische Relevanz erlangen. Um die oben beschriebenen begrifflichen Strukturen zu erschliessen, müssen wir uns zunächst aber auf den Vorgang konzentrieren, bei dem sich die Extension eines Begriffs im Laufe der Zeit verändert: Mit einem bestimmten Wort werden allmählich mehr, weniger oder ganz andere Dinge bezeichnet. Triebfedern für diesen Vorgang sind zwei rhetorische Stilmittel: *Metapher* und *Metonymie*. Im ersten Fall handelt es sich um Übertragungen eines Worts in ein anderes Sprachspiel: Es werden zwei Gegenstände miteinander *verglichen*, die völlig verschiedenen Kontexten angehören, in einer gewissen Hinsicht aber eine Ähnlichkeit aufweisen. So werden in neuen Gegenständen altbekannte wiedererkannt und entsprechend bezeichnet („Glühbirne“, „(Computer-)Maus“). Oder die Bedeutung für etwas Konkretes wird auf Abstraktes angewandt („etwas *begreifen*“, „eine *glänzende* Idee“).¹⁷

Bei einer Metonymie wandert die Bedeutung innerhalb desselben Sprachspiels; die Bezeichnung wird von einem Gegenstand auf einen anderen übertragen, der räumlich, zeitlich, kausal oder logisch mit ersterem in Verbindung steht. Diese Nähe kann sich auf den Ort beziehen („Der heilige *Stuhl*“), auf das Verhältnis von Gefäß und Inhalt („Ein *Glas* trinken“) oder eine kausale Beziehung („eine Zigarette *rauchen*“). Besonders häufig ist die *Synekdote*: die Vertauschung von Teil und Ganzem, wobei das Ganze mit einem Teil bezeichnet werden kann („unser täglich *Brot*“) oder ein Teil mit dem Ganzen („*Deutschland* gewinnt gegen *Italien* 3:1“).

Metapher und Metonymie sind einerseits ein altes Thema der Sprachphilosophie, der Sprachwissenschaft wie auch der Rhetorik. Andererseits geriet erstere jüngst als Argument in einen philosophischen Streit, als einige Neurowissenschaftler sich für ihre als

¹⁶Lewis Carrolls Phantasiewörter wie *mome raths* etwa sind für Englischsprachige problemlos auszusprechen und als sinnvolle Wörter *denkbar*, weil sie den phonotaktischen Restriktionen des Englischen entsprechen (vgl. Whorf 1963: 23); *lgrobm* dagegen verletzt gleich mehrere und ist kaum flüssig artikulierbar. Die Übersetzung solcher Wörter muss natürlich dann die phonotaktischen Regeln der Zielsprache berücksichtigen, sodass der *Jabberwocky* auf deutsch – je nach Übersetzung – *Zipferlake* oder *Jammerwoch* heisst. Eine Übersicht der Übertragungen von *Jabberwocky* in verschiedenste Sprachen liefert die Website <http://www76.pair.com/keithlim/jabberwocky/translations/index.html>.

¹⁷Die hier dargestellte Unterscheidung scheint in der modernen Sprachwissenschaft die verbreitetste zu sein; Definitionsversuche antiker Autoren zeigen indessen die Verworrenheit, die dieser Einigung vorausging. Die klassischen Abhandlungen finden sich bei Aristoteles (vgl. Poet.: 21,1457b7 ff. Rhet.: III, 10, 7, 1411a – III, 11, 15, 1413b), Quintilian (vgl. Inst. orat.: VIII, 6, 8) und Cicero (vgl. De orat.: III, 155).

missverständlich kritisierte Redeweise rechtfertigten, indem sie diese als metaphorisch erklärten. Die Vernachlässigung der zuvor getroffenen Unterscheidung von Metapher und Metonymie in diesen Debatten ist mir Grund genug, an dieser Stelle ausführlicher auf die Metapherntheorie einzugehen. Sie wird üblicherweise auf einer ausschliesslich synchronen Ebene behandelt, von der ich hier ebenfalls ausgehen werde, um aber danach wieder auf die diachrone Relevanz der Metapher zurückzukommen. Nun vertreten einige Philosophen den Standpunkt, bei Metaphern handle es sich *nicht* um Vergleiche (vgl. Searle 1979). Severin Schröder aber hat die *common-sense*-Auffassung, die dieser Meinung widerspricht, auf äusserst überzeugende Weise verteidigt, weshalb ich diese hier in aller Kürze wiedergeben möchte (vgl. Schröder 2007). Ein erstes Argument gegen die Gleichsetzung von Metapher und Vergleich lautet, dass erstere mit dem entsprechenden Vergleich nicht angemessen erklärt werden kann, weil dieser im Hinblick auf die geteilte Eigenschaft falsch sei:

(1) Hans ist ein Fuchs

heisst, dass Hans schlau und gerissen ist. Das entspreche aber nicht

(1*) Hans ist (schlau) wie ein Fuchs,

denn das würde heissen, dass Hans über dieselbe Schlauheit wie ein Fuchs verfüge – aber Füchse seien eigentlich gar nicht wirklich schlau, so Searle (1979: 92). Diese Argumentation ist äusserst kurzichtig. Natürlich vergleichen wir Hans nicht mit einem Vertreter der Gattungsgruppe *Vulpes*, sondern mit dem Fuchs aus der Dichtung. In den Fabeln Aesops und La Fontaines ist der Fuchs nämlich Sinnbild *allein* der Schlauheit und Gerissenheit. Geht es hingegen um die Unschuld einer Figur, so wird der Fabeldichter nicht einen vegetarischen Fuchs wählen, sondern eben ein Lamm – und obwohl es wenig sinnvoll ist, den moralischen Begriff der Unschuld auf ein Tier anzuwenden, meint man mit der Bezeichnung *Unschuldslamm*:

(2) X ist so unschuldig wie ein Lamm (*in den Fabeln*).

In einem anderen Argument (so bei Searle 1979: 96; Davidson 1990: 360; Künne 1983: 189) wird die Gleichsetzung von Metapher und Vergleich bestritten, weil die Aussage der ersteren falsch sein kann, während zwei Gegenstände *immer* in irgendeiner Hinsicht miteinander verglichen werden können. Dazu muss wiederum der Vergleich genauer betrachtet werden:

(3) Du bist wie deine Mutter.

Mit diesem Vergleich wird nicht die triviale Behauptung aufgestellt, dass die angesprochene Person irgendeine Ähnlichkeit mit ihrer Mutter aufweist. Vielmehr gibt der Kontext dieser Äusserung an, in *welcher Hinsicht* diese Ähnlichkeit besteht und oft auch, wie diese Eigenschaft bewertet wird. Wie Metaphern sind auch Vergleiche Äusserungen, deren Bedeutung sich erst in einem bestimmten Kontext erschliesst, gerade so wie deiktische Partikeln (*hier, sie*), Homonyme (*Bank*) oder unbestimmte Beschreibungen (*der Hund*, vgl. Schröder 2007: 47).

Auch das dritte Argument, das Schröder widerlegt, scheitert am richtigen Verständnis eines Vergleichs. Der Metapher

(4) Ruth ist ein Eisblock.

liege eine zweite Metapher zugrunde, nämlich

(5) Ruth ist kalt.

Die erste Metapher lasse sich nicht als Vergleich auflösen, da Ruth ja nicht wirklich eine tiefere Körpertemperatur als andere Menschen habe, sondern ihr Umgang mit einer Kälte zu vergleichen sei, die wiederum Anlass zum Vergleich mit einem kalten Gegenstand gebe (vgl. Searle 1979: 96ff). Obwohl gar nicht klar ist, warum zweistufige Metaphern nicht auch als Vergleiche verstanden werden dürften, handelt es sich bei der aufgeführten Metapher gar nicht um eine zweistufige. Denn *Eisblock* und *kalt* gehören zum selben Bild: Der Eisblock ist einfach prototypisch für die Kälte, er nimmt eine für die Kälte zentrale Position in der *konzeptuellen Metapher*¹⁸ von Gefühlen als Temperatur ein.

Eine Metapher *ist* ein Vergleich. Kennzeichnend für sie ist jedoch, dass sie ein „kühner“ Vergleich ist, wie es Schröder nennt (vgl. Schröder 2007: 55). Es müssen zwei Dinge verschiedener Arten oder Kategorien verglichen werden, damit die Aussage der Metapher deutlich wird.

(6) Meine jetzige Arbeit ist so ähnlich wie die Arbeit deines Bruders.

Solche Vergleiche lassen sich nicht in Metaphern ausdrücken:

¹⁸Damit sind Metaphern gemeint, die einen ganzen Gegenstandsbereich durch einen anderen beschreiben und zusammen ein Gesamtbild gestalten, etwa: *Argumentieren ist Krieg: ein Argument verteidigen, eine Behauptung angreifen* usw. Oftmals sind diese Metaphern so ausgebaut, dass wir sie gar nicht mehr als Metaphern wahrnehmen (vgl. Lakoff/Johnson 1980); siehe dazu auch S. 198.

(6*) Meine jetzige Arbeit ist die Arbeit deines Bruders.

Hier würde die Metapher nicht erkannt, weil der wörtliche Sinn des Satzes durchaus einen Sinn ergibt, nämlich, dass es sich bei den beiden Arbeiten um dieselbe handelt. Ein Satz wie (5) ist aber zunächst einmal unsinnig, weil Ruth eben nicht wirklich ein Eisblock ist. Die Metapher braucht somit das Merkmal der vordergründigen Unsinnigkeit, um als Metapher erkannt und aufgelöst zu werden.

Dörfer, wo der Rauch aus den Kaminen wie aus aufgestülpten Nasenlöchern stieg und das Dorf zwischen zwei kleinen Hügeln kauerte, als hätte die Erde ein wenig die Lippen geöffnet, um ihr Kind dazwischen zu wärmen. (Musil 1981: 32f)

An der poetischen Ausdrucksstärke dieses Satzes lässt sich Schröders Argumentation zusammenfassen. Im Bild, das Musil hier in *Der Mann ohne Eigenschaften* zeichnet, sind gleich mehrere Vergleiche enthalten. Im Sinne des ersten Einwands könnte man die Metapher zwar gar nicht verstehen, weil kein Kind zwischen den Lippen seiner Mutter kauert, um sich zu wärmen. Aber wir *verstehen* die Metapher, indem wir das Bild sofort vor uns sehen, so kühn der Vergleich auch ist.

Dem Vorwurf Hackers, dass Sätze der Art

What you see is not what is really there; it is what your *brain believes* is there. (Francis Crick zitiert nach PFN: 68; meine Hervorhebung)

einen mereologischen Fehlschluss enthalten, wurde gelegentlich entgegnet, dass es sich dabei einfach um eine Metapher handle. Aus den obigen Ausführungen geht hervor, dass, sofern wir voraussetzen, dass das Gehirn ein *Teil* des Menschen ist (vgl. dazu Bennett et al. 2010: 190), es sich aber hier vielmehr um eine *Metonymie* handelt.¹⁹ Nun ist das nicht einfach eine sprachwissenschaftliche Haarspalterei. Denn es wäre zwar lächerlich, eine metaphorische oder metonymische Ausdrucksweise verhindern oder kritisieren zu wollen – dennoch unterliegt dieses Stilmittel wie jedes andere dem Prinzip der anzustrebenden Verständlichkeit.²⁰ Und so ist damit die Pflicht verbunden, das Verhältnis

¹⁹Bedauerlicherweise geht Hacker über diese Unterscheidung hinweg, ohne deren Wichtigkeit zu erfassen: „Whether neuroscientist’s ascriptions to the brain of attributes that can be applied literally only to animals as a whole is actually merely *metaphorical* (*metonymical* or *synecdochical*) is very doubtful.“ (PFN: 79, meine Hervorhebung). Dass er die Ausdrücke synonym zu verstehen scheint, geht hervor aus dem Umstand, dass an allen übrigen Stellen im Buch nur von Metaphern die Rede ist.

²⁰Ich werde auf diesen Punkt im letzten Teil der Arbeit zurückkommen, s.u., S. 199.

der Übertragung zu erklären: Liegt eine Metapher vor, so muss im Zweifelsfall erklärt werden, worin die Ähnlichkeit zwischen den beiden Gegenständen besteht. Handelt es sich jedoch um eine Metonymie, muss die Art der Verbindung erläutert werden. Searle baut seine Kritik an Hacker auf dem Einwand, Äusserungen wie diejenige Cricks enthielten gar keinen mereologischen Fehlschluss (vgl. ebd.: 152f), da das Gehirn zwar Teil des menschlichen Körpers, aber nicht Teil einer Person sei. Damit tut er die Redeweise als Metapher ab. Dann aber muss er erklären, in welchem Verhältnis das Gehirn zur Person steht, denn das offensichtliche – *pars pro toto* – ist es ja seiner Ansicht nach nicht. Wie ich im vorigen Kapitel (s.o., S. 37) bereits ausgeführt habe, ist Bedeutungswandel kein Argument für beliebige Sprachverrenkungen. Wo das Verhältnis zwischen Grundbedeutung und abgeleiteter Bedeutung unklar ist, wird die Verständlichkeit gefährdet; die Metapher muss also solche zu erkennen sein, um nicht falsch verstanden zu werden, wie es mit Satz (6) gezeigt worden ist. Gewöhnlich regelt sich solcherlei in der Sprache selbst: Die Ausdrucksweise verschwindet wieder. Gerade die Philosophiegeschichte liefert aber auch ein eindrucksvolles Zeugnis dafür, dass manche Ausdrucksweisen von dieser selbstreinigenden Kraft der Sprache verschont wurden und infolgedessen zu besonders verhängnisvollen Verwirrungen geführt haben (man denke etwa an „das Nichts selbst nichtet“, Heidegger 1998: 37).

Kommen wir damit zurück auf die diachrone Ebene. Wir haben gesehen, welche Bedingungen eine semantische Innovation wie die Metapher synchron zu erfüllen hat, um verstanden zu werden. Was aber führt dazu, dass sich eine solche Innovation im sprachlichen System etablieren kann? Ursachen für semantischen und lexikalischen Wandel zu erkennen, ist oft wesentlich einfacher als im Fall des Lautwandels.²¹ So macht es etwa der technische Fortschritt nötig, neue Gegenstände benennen, für die das bisherige Sprachinventar keine Bezeichnung bereithält, wie dies z.B. mit der Beschreibung der Elektrizität geschehen ist: Die *Spannung*, *Ladung*, *Widerstand* haben seitdem neben ihrer alltäglichen Bedeutung eine spezifische erhalten, die sich definieren und in Einheiten angeben lässt. Oft gehen mit solchen Entwicklungen auch lexikalische Prozesse einher; Lehnwörter werden eingeführt (*Computer*) oder an ihrer Stelle Lehnübersetzungen (*Rechner*), die wiederum den Bedeutungswandel eines bestehenden Worts bewirken. Gerade der lexika-

²¹Die Frage nach den Ursachen für den Sprachwandel im Allgemeinen und für den Lautwandel im Speziellen ist innerhalb der historischen Sprachwissenschaft immer wieder diskutiert worden, oft aber auch als unsinnig verworfen worden (vgl. Coseriu 1974). Ich werde mich im Folgenden auf Erklärungen für einige Fälle des Bedeutungswandels beschränken. Siehe dazu auch den Eintrag im Glossar, S. 232.

lische Wandel geschieht oft durch bewusste Eingriffe in das sprachliche System, um die Möglichkeit zur eindeutigen Bezeichnung sicherzustellen – oder um Altbekanntes auf eine kraftvolle, Aufmerksamkeit erregende Weise zu bezeichnen. Viele solcher expressiven Metaphern stammen aus der Seemanns-, Ganoven-, Studenten- oder Soldatensprache. *Kopf*, eine Entlehnung von lat. *cuppa* ‘(Trink)Becher’, wurde in althochdeutscher und mittelhochdeutscher Zeit im Kontext von Kampfschilderungen in das Deutsche eingeführt, oft in der metaphorischen Wendung von *jemandem den Becher einschlagen*. Allmählich löste sich das Wort dann aus dem militärischen Zusammenhang und verdrängte das ererbte *Haupt*. Dass es sich bei *Kopf* um einen lexikalischen Emporkömmling handelt, ist noch daran zu erkennen, dass sich die Verwendung von *Haupt* neben einigen Komposita (z.B. *Hauptstadt*) auf die gehobene Dichtersprache zurückgezogen hat (vgl. Fritz 1998: 109).²²

In anderen Fällen werden willentliche Übernahmen durch aussersprachliche Tendenzen begünstigt. Im 17. und 18. Jahrhundert etwa ersetzten die aus dem Französischen stammenden Lehnwörter *Onkel* und *Tante* die alten Bezeichnungen der Elterngeschwister. Damit wurde ein eigentlich differenzierteres System abgelöst, das mutter- und vaterseitige Geschwister unterschieden hatte: mhd. *vetter* ‘Vaterbruder’, *base* ‘Vaterschwester’, *oheim* ‘Mutterbruder’ und *muhme* ‘Mutterschwester’. Dass die französischen Bezeichnungen die ererbten verdrängen konnten, liegt einerseits in der damaligen Mode der französischen Lehnwörter begründet, andererseits aber auch in veränderten Benennungsbedürfnissen. Das komplexe Benennungssystem des Deutschen hatte allmählich zu Vermischungen geführt, sodass *Vetter* für verschiedene Seitenverwandte verwendet werden konnte (und so gelegentlich noch heute verwendet wird). Andererseits schien das Bedürfnis zu verschwinden, die Geschwister von Mutter und Vater unterschiedlich zu bezeichnen (vgl. ebd.: 110). Die aufgeführten Beispiele zeigen auch, dass die Einführung von Lehnwörtern sich keineswegs auf Bezeichnungen für neue Gegenstände beschränkt. Die Motivation für die Einführung neuer Wörter ist wesentlich vielschichtiger: So kann neben der bereits erwähnten Expressivität und technischer Innovation auch eine soziale Entwicklung dafür verantwortlich sein, dass sich die Bedeutungen unserer Ausdrücke verändern.

Eine gewisse Einigkeit besteht indessen darin, *wie* der Sprachwandel sich vollzieht (vgl. dazu Simon 1998: 72–80; Fritz 1998: 38–42). Während des Sprechens entstehen mutwillig oder unabsichtlich ständig Varianten, die von minimalen Lautvariationen bis zur Metapher reichen. Ebenso mutwillig oder unabsichtlich übernimmt der Hörer gelegentlich eine

²²Eine ähnliche Entwicklung zeigt übrigens das Französischen: *tête* ‘Kopf’ aus lat. *testa* ‘Scherbe’ neben *chef* ‘Chef, Leiter, Führer’ aus lat. *caput* ‘Kopf’.

solche Neuerung und wendet sie in seinem eigenen Sprachgebrauch an. Für die Philosophie sind an dieser Entwicklung zwei Aspekte wichtig: 1) Wie ist es möglich, innerhalb der Normen, die den Sprachgebrauch regeln, von diesen abzuweichen und trotzdem verstanden werden? 2) Was führt dazu, dass eine Neuerung sich dauerhaft in einer Sprache etablieren kann?

Auf allen Ebenen der Sprache sind wir von Regeln geleitet, die in gewissen Hinsichten strikt, in anderen offen sind. Auf phonologischer Ebene etwa steht es mir frei, *Regen* mit einem Zungenspitzen-*r* ['regən] oder einem Zäpfchen-*r* [ˈʀegən] zu realisieren, nicht aber mit einem *s* ['zegən], wenn ich nicht von einem *Segen* sprechen will. Das phonologische System einer jeden Sprache regelt die Grenzen dieser Artikulationsfreiheit; im Deutschen etwa ist auch die Vokallänge phonologisch distinktiv, d.h. die Länge des Vokals macht in gewissen Situationen den einzigen lautlichen Unterschied zwischen zwei sonst gleich lautenden Wörtern mit unterschiedlicher Bedeutung, etwa *kann* ['kan] vs. *Kahn* ['ka:n]. Auch auf semantischer Ebene muss sich ein Sprecher an Regeln halten, um verstanden zu werden. Während der lautliche Wandel nicht selten aber durch unbeabsichtigtes Versprechen oder Verhören entsteht, steht am Anfang eines Bedeutungswandels oft ein bewusster Entscheid, etwas auf eine neue Weise zu benennen (vgl. Busse 2005: 1315). In traditioneller Hinsicht, die etwa Grice in seiner Theorie über die Konversationsmaximen vertritt (vgl. Grice 1975), liesse sich etwa eine metaphorische Übertragung wie die folgende als Regelverstoss deuten:

Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. (Joh 14,6)

Mit einem *Weg* wird ein Streifen bezeichnet, auf dem man gehen kann, aber keine Person. Wege können nicht sprechen, der Satz kann also nicht von einem Weg geäussert werden. Wenn für die Anwendung von *Weg* aber gilt, dass damit nur Wege bezeichnet werden sollten, dann liegt hier ein Regelverstoss vor. In diese Kerbe schlägt Grice, wenn er Stilmittel wie die hier vorliegende Metapher als Verstoss gegen die Konversationsmaxime der Qualität wertet, weil damit etwas Unwahres gesagt werde (vgl. ebd.: 46, 53). Damit ist allerdings wenig gewonnen, wenn wir uns nicht damit abfinden wollen, dass ein Grossteil unserer Sprachpraxis auf Regelbrüchen basiert. Dem Phänomen des Bedeutungswandels eher gerecht würde eine offene Regel, die *Weg* als Bezeichnung erlaubt für alles, was ein Weg ist und einem Weg in einer Weise *ähnlich* ist. Wenn Jesus mit dieser Metapher nämlich betonen wollte, dass er nicht das Ziel selbst sei, sondern das, was dorthin führt, entspricht sein Gebrauch der eben formulierten Regel.

Ein weiterer Fall von Bedeutungswandel lässt sich auf dieselbe Weise deuten: *Frau* bezeichnete ursprünglich eine weibliches Mitglied des Adels. Das höflich-floskelhafte Zuhochgreifen bei Titeln führte allmählich zu einer Herabstufung, sodass die Bedeutung des zugrundeliegenden ahd. *fro* 'Herr' völlig verblichen ist. Als nichtadlige Damen in mittelhochdeutscher Zeit als *vrouwe* bezeichnet wurden, wurde damit nicht eine Regel gebrochen, sondern ihre Offenheit dahingehend ausgenutzt, um damit jemanden anzureden, der zwar nicht adlig ist, aber so edelmütig *wie* eine Adlige dargestellt werden sollte. Der hier lauernde Einwand, die Regeln würden damit so locker formuliert, dass grundsätzlich jede Anwendung möglich sei, wird durch die Sprachgeschichte widerlegt. Denn im Unterschied zum oftmals chaotisch anmutenden Lautwandel verläuft der Bedeutungswandel durchaus in geordneten Bahnen, die zwar überaus vielfältig sind, aber doch gewissen Tendenzen entsprechen, die sich von der Sprachgeschichte ableiten lassen. Dass uns die Wege des Bedeutungswandels mitunter völlig unergründlich scheinen, hat oft nur mit noch unerschlossenen semantischen Brücken zu tun. Das merkwürdige Nebeneinander von frz. *voler* 'fliegen' und 'stehlen' wird nachvollziehbar über die Zwischenstufe 'im Flug fangen', die aber seit dem 16. Jh. nicht mehr gebraucht wird.

So sind die eingangs zitierten Behauptungen von Austin und Hacker mit Vorsicht zu genießen. Tatsächlich haben sich sehr viele Wörter auf bemerkenswerte Weise von ihren semantischen Ursprüngen entfernt. Die diachrone Sprachwissenschaft kann uns aber helfen, diese Entwicklungen nachzuvollziehen und zu verstehen. Sie hilft uns auf diese Weise, von begrifflichen Irrwegen auf die sicheren Pfade zurückzukehren und dabei zu erkennen, *warum* wir uns verirrt haben.

Hier stellt sich schliesslich die Frage, ob vor dem Hintergrund des sprachlichen Wandels jegliche Art von Innovation zu tolerieren sei. Die diachrone Perspektive macht deutlich, wie die deutsche Sprache seit ihren Anfängen von Lehnwörtern und -übersetzungen durchsetzt ist, was einerseits die seit Jahrhunderten grassierende reaktionäre Angst vor „Fremdwörtern“ und sonstigen „Unformen“ geradezu lächerlich erscheinen lässt. Andererseits ist der Glaube an die natürliche Selektion in der Sprache auch nichts weiter als eine sublimale Form eines sprachbezogenen Vulgärdarwinismus: Es ist nicht so, dass in der Evolution der Sprache von einer Unzahl an Variationen nur die brauchbarsten überleben. Vielerorts sind durch den Sprachwandel Fallen entstanden, weil einst getroffene Unterschiede verwischt worden sind oder vage Ausdrücke präzisere ersetzt haben. Nicht immer sind solche Prozesse begrüßenswert. Nur ist das Bedauern darüber oder der Versuch

einer Kehrtwende natürlich das falsche Vorgehen. Gerade die Philosophie sollte darum bemüht sein, den eigenen Wortschatz am Zweck auszurichten. Eine Begriffsklärung steht deswegen immer auch vor der Entscheidung, ob eine sprachliche Innovation zur Auflösung eines philosophischen Problems beitragen kann oder ob sie dieses eher verschlimmert. Ein Vergleich mit früheren Sprachstufen kann hier helfen, weil er zeigt, wie sich begriffliche Unterscheidungen sprachlich entwickelt haben und welche philosophischen Konsequenzen daraus gefolgt sind. Wittgensteins Forderung, dass die philosophische Arbeit „den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten [darf]“ (PU: §124), ist sicher insofern richtig, als sie sich nicht auf den Standpunkt der Sprachpflege stellen und zum Wohle der abendländischen Kultur etwa die sogenannte SMS-Sprache bekämpfen sollte. Gleichwohl kann sie – das philosophische *und* linguistische Verständnis vorausgesetzt – entscheiden, welche begrifflichen Werkzeuge ihr zur Behandlung des Problems dienlich sein können und welche nicht.

3.3 Übersetzung, Einzel- und Übereinzelsprachlichkeit

Mit seiner lateinischen Bibelübersetzung aus dem Griechischen prägte Hieronymus das mitteleuropäische Christentum massgeblich. Neben ihm, dem Schutzheiligen des Übersetzens, war es vor allem Martin Luther, der mit seiner deutschen Bibel die christliche Auslegung einerseits, andererseits aber auch die Zielsprache Deutsch wesentlich beeinflusste. Die kulturellen, theologischen und nicht zuletzt sprachlichen Folgen der Septuaginta, der Vulgata und schliesslich der Luther-Bibel sind so wenig überschau- wie überschätzbar. Damit einher ging stets auch das Bewusstsein um die Tücken der Übersetzungstätigkeit. Erst aber der Abschied vom augustinischen Sprachbild im 20. Jahrhundert im Zuge Wittgensteins hat sie zu einem wichtigen Prüfstein von Bedeutungstheorien erhoben. Wenn Wörter nicht mehr einfach als Namen für Gegenstände aufgefasst werden, wird es noch schwieriger festzustellen, ob zwei Ausdrücke verschiedener Sprachen dasselbe bedeuten oder nicht. In seinem berühmten Aufsatz über die Unbestimmtheit der Übersetzung folgte Quine daraus, dass wir im Kontakt mit einer fremden Sprache nie wirklich wissen können, was ein Sprecher mit einem bestimmten Ausdruck meint – selbst wenn er während des Sprechens auf einen Gegenstand hinweist (vgl. Quine 1973: Kap. 2).

Es ist bemerkenswert, dass die Übersetzungsproblematik in verschiedenen philosophischen Theorien eine zentrale Rolle spielt, dabei allerdings stets nur als Mittel zum Zweck dient. Quine setzt sein Gedankenexperiment der radikalen Übersetzung gegen intensio-

nale Bedeutungstheorien ein, Davidson demonstriert anhand von Übersetzungen die Bedeutung von Wahrheitsbedingungen für eine systematische Bedeutungstheorie, Whorf belegt mit Hopi-Verweisen den semantischen Relativismus und Chomsky führt grammatische Parallelen verschiedener Sprachen als Beweis für seine Universalgrammatik an.

Obwohl sich die Philosophie der normalen Sprache – abgesehen von Einwänden gegen Quine und Davidson – kaum mit dem philosophischen Problem der Übersetzung auseinandergesetzt hat, ist deren Relevanz für die Methode der Begriffsklärung doch beträchtlich. Sie behauptet ja, gewisse philosophische Probleme dadurch auflösen zu können, indem die in der Philosophie verwirrend gebrauchten Begriffe auf ihre gewöhnliche Verwendung zurückgeführt und somit geklärt werden. Jede Begriffsklärung dieser Art wäre aber in ihrer Einzelsprache, vielleicht gar in ihrem Einzeldialekt, gefangen. Wie *mind* in der englischen Alltagssprache verwendet wird, würde der deutschsprachigen Philosophie nicht nur nichts in der Klärung des deutschen *Geist* helfen; es gäbe kaum Anlass zu glauben, dass die beiden Ausdrücke einander in irgendeiner Weise ähnlich sind.

Es ergeben sich damit in Bezug auf die Übersetzung (mindestens diese) drei Fragen:

1. Gibt es überhaupt so etwas wie eine adäquate Übersetzung?
2. Welche Rolle spielt die Übersetzungsproblematik für eine systematische Bedeutungstheorie?
3. Lässt sich eine einzelsprachliche Begriffsklärung überhaupt auf eine andere Sprache übertragen?

Ich werde in diesem Abschnitt zunächst anhand einiger Beispiele zeigen, warum die erste Frage und die Sorge, die darin mitschwingt, angebracht ist. Später werde ich auch erwähnen, was als Kriterium für die Adäquatheit einer Übersetzung gelten könnte. Das dabei entstehende pessimistische Bild soll die Dringlichkeit der zweiten und insbesondere der dritten Frage begründen. Von den Bedeutungstheorien, die von diesem Übersetzungsskeptizismus gestützt werden, werde ich hier nur auf diejenige Davidsons eingehen, um in der Kritik an ihm zu zeigen, dass es um das babylonische Sprachgewirr so schlimm doch nicht stehen kann. Zentral für diese Arbeit aber ist die dritte Frage. Von ihrer Antwort abhängig ist einerseits der Bedarf nach einer Begriffsklärung für das deutschsprachige Vokabular des Geistigen, nachdem eine solche für das englische ja bereits vorliegt. Andererseits entscheidet die Antwort auch über die Relevanz einer einzelsprachlichen Be-

griffsklärung überhaupt. Es steht hier einiges auf dem Spiel – kein Wunder also, dass sich die wenigsten Philosophen dieser Tradition auf die Schwierigkeiten der Übersetzung eingelassen haben.

In jeder der zuvor gestellten Fragen spielt die Distanz zwischen Ausgangs- und Zielsprache eine wichtige Rolle. Intuitiv, bisweilen auch aufgrund persönlicher Erfahrung, wird davon ausgegangen, dass Übersetzungsschwierigkeiten davon abhängen, wie weit entfernt die Sprache von der unseren ist. Bezeichnenderweise setzt Quine mit seinem Gedankenexperiment nicht bei einer innereuropäischen Übersetzungssituation an. Sein Feldlinguist trifft auf ein bisher unentdecktes Volk, von dem nichts bekannt ist. Eine Übersetzung von *Jungle*, wie die unbekannte Sprache später oft genannt wurde (und die mit *evet* und *yok* erstaunliche Ähnlichkeiten zum Türkischen aufweist), kann nicht auf einen gemeinsamen kulturellen Hintergrund zurückgreifen, sie ist *radikal*. Weist nun ein Eingeborener auf ein Kaninchen hin und ruft dazu „Gavagai!“, so kann der Feldlinguist nur spekulieren, ob damit ‘Kaninchen’, ‘Kaninchenjunges’, ‘Mahlzeit’ oder ‘Kaninchenfliege’ gemeint ist (vgl. Quine 1973: 29ff). Die Geschichte Quines ist zunächst einleuchtend, können wir uns doch leicht vorstellen, dass Menschen, die in einer völlig anderen Umwelt leben, auch eine völlig andere Kultur und Sprache entwickelt haben. Offenbar beispielhaft zeigen dies die Befunde, die durch ethnologische Studien über asiatische oder im brasilianischen Regenwald lebende Völker zutage gefördert wurden.²³ So geht die Kunde von den Pirahã, deren Sprache sich mit den Zahlwörtern ‘eins’, ‘zwei’ und ‘viele’ zu begnügen scheint. Versuche sollen dann belegt haben, dass dieses Volk schon mit einfachen mathematischen Operationen überfordert ist und nur *ungefähr* zählt (dass also z.B. $2 + 3$ etwa 5 ergibt; vgl. Gordon 2004; Frank et al. 2008). Allerdings gibt es auch Beispiele anderer Naturvölker, die eine umgekehrte Verteilung des Wortschatzes belegen. Die Navajo etwa sollen über gut hundert Wörter für das sogenannte Verhalten von Linien verfügen, z.B. *dzigai* ‘eine weisse Linie, sich entfernend’; *álnánágah* ‘eine weisse Linie, sich im Zickzack vor- und zurückbewegend’ usw. (vgl. Trask 2004: 64f).

In den so unterschiedlichen sprachlichen Mitteln verschiedener Kulturen scheinen sich

²³Dem zugrunde liegt die durch Whorf (1963) populär gewordene Theorie der linguistischen Relativität (s.o., S. 45). Das unvermeidbare und längst widerlegte Beispiel von ‘Schnee’-Wörtern bei den Inuit sollte man – mit einem Wiener Wort – nicht einmal ignorieren. Wie in vielen anderen Fällen von Entdeckungen sprachlicher Exotismen hat sich aber auch mit Bezug auf die Pirahã gezeigt, dass die Methoden der Feldlinguistik mit kapitalen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, um ihre Ergebnisse abzusichern. Ausserdem kann mit den Befunden sowohl für wie auch gegen die sogenannte Sapir-Whorf-Hypothese argumentiert werden (vgl. dazu Gelman/Gallistel 2004).

grundlegende Unterschiede der Beschreibung ihrer Wahrnehmung zu zeigen. Aber auch unabhängig von kulturellen Differenzen hat nun einmal jede Sprache eigene Ausdrucksformen entwickelt, die sich oft mehr schlecht als recht auf die einer anderen Sprache übertragen lassen. Und so scheint die Folgerung unausweichlich, dass eine Übersetzung ein Dilemma ist zwischen einem „Verrat“ am Original und einem „Verrat“ an den Regeln der Zielsprache. Prüfen wir diese Annahme anhand einiger Sätze mit unterschiedlichem Anspruch an den Übersetzer:

- (1a) *Nik Mariari gutunak idazten dizkiot* (Vollmann 2000: 103)
- (1b) *Ich schreibe Maria Briefe*
- (2a) *A quien madruga, Dios le ayuda*
- (2b) *Wem der Morgen [gehört], dem hilft Gott*
- (2c) *Morgenstund' hat Gold im Mund*

Im ersten Beispiel haben wir es mit einer Übersetzung aus dem Baskischen zu tun. Die Sprache ist uns so fremd, dass wir weder die Wortentsprechungen erkennen noch abschätzen können, wie genau die vorgeschlagene Übersetzung ist. Baskisch ist nicht mit den indogermanischen Sprachen verwandt und kennt als Ergativsprache auch nicht die vielen Sprachfamilien gemeinsame Nominativ-Akkusativ-Relation.²⁴ Ihre Syntax und überhaupt ihr (zumindest sprachliches) Verständnis von Subjekt und Objekt sind für uns kaum nachvollziehbar. Wir können zwar wiedergeben, was im baskischen Satz gesagt wird. Unsere Zielsprache Deutsch verfügt aber noch nicht einmal über die Mittel, die Art und Weise nachzuahmen, *wie* dies auf Baskisch gesagt wird. Wollen wir das spanische Sprichwort (2a) auf Deutsch übersetzen, so ergeben sich uns zwei Varianten. Entweder wir bleiben möglichst nah am Original (2b) und unterschlagen damit die Formelhaftigkeit des Ausspruchs. Oder wir versuchen, den eigentlichen Sinn und auch den Umstand wiederzugeben, dass es sich dabei um ein geflügeltes Wort handelt (2c). Dazu eignet sich am besten ein deutsches Sprichwort, das dem Sinn des Originals entspricht, wozu wir meist aber die wörtliche Entsprechung aufgeben müssen.

Wie steht es aber mit nahen Sprachen wie dem Englischen? Philosophisch relevante Kulturdifferenzen sind kaum auszumachen und sprachtypologisch gehört Englisch zur

²⁴Bei morphologischer Ergativität (wie im Baskischen) hängt die Flexion sowohl des Agens als auch des Patiens von der Transitivität des Verbs ab. Indogermanische Sprachen sehen für das Subjekt stets den Nominativ vor, unabhängig davon, ob das Verb um ein Akkusativobjekt erweitert wird oder nicht. Zum Unterschied zwischen morphologischer und syntaktischer Ergativität unter Berücksichtigung des Baskischen vgl. Bossong 1984.

engeren Verwandtschaft des Deutschen; das Übersetzen zwischen diesen beiden Sprachen sollte also kaum Probleme bereiten.²⁵

(3a) *He ran down the street*

(3b) *Er rannte die Strasse hinunter*

(4a) *This makes sense*

(4b) *Das macht Sinn*

In den Sätzen (3a) und (3b) sind bis auf *down* sämtliche englischen Wörter mit den deutschen Entsprechungen urverwandt, d.h., sie gehen auf eine gemeinsame Wurzel zurück. Dies allein macht uns glauben (und dieser Glauben ist unbegründet), die Wörter würden genau dasselbe ausdrücken. Es ist hier die *formale Ähnlichkeit*, auf der die Vermutung basiert, es handle sich um eine präzise Übersetzung. Bereits das zweite Beispiel aber untergräbt diese Unbedarftheit. Es ist kein Zufall, dass die allgemeine Aufregung über die Verbreitung von (4b) weiter geht als jede andere Abneigung gegenüber Anglizismen. Denn es *scheint* zwar so, als ob aufgrund der Ähnlichkeit und Verwandtschaft von *to make* und *machen* bzw. *sense* und *Sinn* der Satz (4b) eine ebenso adäquate Übersetzung für (4a) liefern würde wie (3b) für (3a). Schliesslich teilen sich die beiden Verben ja zahlreiche Gebrauchsregeln. Aber gerade hier ist das englische in einer Art und Weise gebraucht, die das deutsche nicht kennt, nämlich in der Bedeutung von ‘schaffen, erreichen’. Für Sätze wie *The ship makes port* oder *He made the team* müssen im Deutschen andere Verben eingesetzt werden, da *machen* ein sehr viel engeres Bedeutungsspektrum aufweist als *to make*. Ohne hier noch auf die Schwierigkeiten einzugehen, die mit der Übersetzung ‘Sinn’ für *sense* einhergehen, so klingt zumindest *Das ergibt Sinn* in deutschen Ohren besser – wohl auch für jemanden, der den Anglizismus hinter (4b) gar nicht erkennt oder sich einfach nicht daran stört.

Darüber hinaus hilft uns auch engste Verwandtschaft nichts, wenn die Übersetzung nicht nur den Sinn, sondern auch die Form des Satzes wiedergeben soll, wie etwa bei den bereits erwähnten Sprichwörtern. Nicht immer verfügen wir über eine so passende Entsprechung wie in Beispiel (2), so z.B. im Fall von *Make it or break it*, für das es keine Parallele im Deutschen gibt. Noch beklemmender steht es um die Übersetzung von Wortspielen. Ein *Spoonerismus* etwa wie das berühmte *The Lord is a shoving leopard*

²⁵Für Quine allerdings spielt die Distanz zwischen Ausgangs- und Zielsprache offensichtlich eine untergeordnete Rolle; zu den Konsequenzen seiner Ansicht, dass selbst innerhalb der Muttersprache die radikale Übersetzung stattfindet, siehe unten, S. 66, vgl. auch Glock 1993.

(anstelle von *The Lord is a loving shepherd*) lässt sich nicht nachbilden; eine deutsche Übersetzung (‘Der Herr ist ein schubsender Leopard’) klingt zwar absurd – der Witz entsteht aber erst durch die Ähnlichkeit zum ursprünglichen Satz, die auf Deutsch nicht vorhanden ist (‘Der Herr ist ein liebender Hirte’).²⁶ Wie wir gesehen haben, stolpert selbst die Übersetzung zwischen zwei so nah verwandten Sprachen wie Deutsch und Englisch über die Mannigfaltigkeit der Gebrauchsregeln in den einzelnen Sprachen und die Beziehung von Form und Inhalt des Ausdrucks. Je näher gar die beiden Sprachen, umso grösser ist auch die Gefahr der *false friends*, von Wortpaaren also, denen wir aufgrund formaler Ähnlichkeit irrtümlicherweise Bedeutungsgleichheit zuschreiben. So scheint die Konsequenz unausweichlich, dass uns allein die Wahl zwischen schlechten und schlechteren Übersetzungen bleibt. Ortega y Gasset äussert sich hierzu besonders prononciert:

Therefore, it is utopian to believe that two words belonging to different languages, and which the dictionary gives us as translations of each other, refer to exactly the same objects. Since languages are formed in different landscapes, through different experiences, their incongruity is natural. It is false, for example, to suppose that the thing the Spaniard calls a *bosque* (forest) the German calls a *Wald*, yet the dictionary tells us that *Wald* means *bosque*. (Ortega y Gasset 2000: 51)

Wie seltsam, liesse sich hier antworten, dass dieses Wörterbuch sich dennoch anmasst, Übersetzungen anzugeben!

Gegen die starke These, dass eine Übersetzung zwingend unbestimmt bzw. faktisch unmöglich ist, werde ich hier nicht argumentieren, da sie bereits vielerorts, und, wie mir scheint, überzeugend widerlegt worden ist.²⁷ Stattdessen werde ich mich auf Davidsons Theorie der „radikalen Interpretation“ (1973) konzentrieren und zwei Gründe nennen, warum sie abzulehnen ist. Hierzu werde ich auf seine Auffassung von Sprache eingehen müssen, denn *diese* ist nach meinem Dafürhalten unplausibel – seine Folgerungen für das Übersetzen aus einer Sprache in eine andere sind bloss Korollare davon.

²⁶Dieses Problem benennt *en passant* auch Wittgenstein: „Was ist die korrekte Übersetzung eines englischen Wortspiels in’s [sic] Deutsche? Vielleicht ein ganz anderes Wortspiel.“ (LS: §278)

²⁷Für eine generelle Kritik sowohl an Quine als auch an Davidson vgl. Glock 2003; speziell zur Übersetzung vgl. ebd.: 166–231 und Glock 1993; aus eher literaturwissenschaftlicher Sicht vgl. Eco 2010, von einem linguistischen Standpunkt vgl. Coseriu 1981.

Davidsons Auseinandersetzung mit Übersetzungen ist in zweierlei Hinsicht trickreicher als Quines Vorarbeit. Einerseits liefert jener mit Tarskis Wahrheitsbedingungen einen scheinbaren Lösungsansatz für den quineschen Skeptizismus und befreit sich damit auch aus dem behaviouristischen Korsett seines Lehrers (vgl. dazu Davidson 1984: 136, Fn. 16.). Andererseits stützt er seine Bedeutungstheorie auf den zunächst leicht verdaulichen Vorschlag, dass sprachliche Verständigung jeglicher Art – und damit Übersetzung natürlich eingeschlossen – interpretatorische Handlungen sind. Die damit implizierte Gleichsetzung von Übersetzung und Interpretation geht wohl auf Peirce (vgl. CP: 4.127) zurück und wird gerade von betont polyglotten Autoren gebetsmühlenartig wiederholt (vgl. etwa Steiner 2004: 21).²⁸ Davidson führt damit Quines Motto „Radical translation begins at home“ (Quine 1969: 46) weiter und verallgemeinert dafür auch dessen *principle of charity* – als Trostpflaster in Anbetracht der aussichtslosen Übersetzungstätigkeit (vgl. Davidson 1984: 136, Fn. 16). Was nun ihm zufolge jegliches Verstehen sprachlicher Äusserungen bedingt, ist eine Theorie, aufgrund der das Gehörte – sei es in einer eigenen oder fremden Sprache – interpretiert wird. Diese Theorie setzt eine Übereinkunft an (ausersprachlichen) Überzeugungen voraus, aber keine Konventionen über die Bedeutungen von Ausdrücken. So können wir auch Äusserungen verstehen, in denen das Gesagte und das Gemeinte auseinandergehen. Wie aber können Konventionen eine Sprache konstituieren, wenn sie für eine erfolgreiche Kommunikation gar nicht eingehalten werden müssen? Diese ketzerische Frage führt Davidson schliesslich zu seiner berühmt-berüchtigten Konsequenz:

I conclude that there is no such thing as a language, not if a language is anything like what many philosophers and linguists have supposed. There is therefore no such thing to be learned, mastered, or born with. We must give up the idea of a clearly defined shared structure which language-users acquire and then apply to cases. (Davidson 1986: 107)

Ein erster Einwand gegen Davidsons Auffassung betrifft die Identifikation von Interpretation und Übersetzung, man könnte ihn den *normalsprachlichen* Einwand nennen.²⁹ In unserer gewöhnlichen Verwendung bezeichnen die beiden Ausdrücke einerseits zwei Tätigkeiten, die oft miteinander verbunden und nur schwer auseinanderzuhalten sind,

²⁸Wichtig ist diese Identifikation insbesondere auch für die hermeneutische Philosophie des 20. Jahrhunderts, die ich hier aber ausser Acht lassen werde. Neuere Arbeiten dieser philosophischen *Couleur* zum Thema finden sich in Foran 2012 und Cercel 2009.

²⁹In kürzerer Form findet er sich bereits in Glock 1993: 202f.

andererseits aber auch deren Ergebnisse, die klar voneinander zu unterscheiden sind. Eine Übersetzung gibt das im Ausdruck der Ausgangssprache Enthaltene in einer Zielsprache wieder, die sich von der ersteren unterscheidet. Die Interpretation legt das im Ausdruck Enthaltene mit anderen Worten *derselben* Sprache aus, um es gegebenenfalls verständlicher zu machen. Eine Übersetzung von Julias irriger Behauptung

(5a) *It was the nightingale, and not the lark*

(5b) *Es war die Nachtigall und nicht Lerche*

hat eine möglichst genaue Wiedergabe des Originals zum Ziel, *nicht* dessen Deutung. Eine Interpretation dieser Zeile würde etwa die Erklärung beinhalten, dass die Nachtigall nachts singt und die Lerche morgens, Romeo allerdings bei Tagesanbruch fliehen muss. Auf Julias Bemerkung hin bleibt er also noch ein bisschen. Die Liebe aber lässt Julia offensichtlich all ihre ornithologischen Kenntnisse vergessen, sodass sie den Gesang der beiden Vögel verwechselt und damit Romeo in Gefahr bringt. Eine solche Interpretation gilt sowohl für die englische wie auch für die deutsche Zeile. Aber es ist sicherlich nicht der Fall, dass die Übersetzung ins Deutsche diese Interpretation voraussetzt.

Für viele Namen finden sich Übersetzungen, so etwa *John* für *Hans* oder *Louis* für *Ludwig*; allenfalls kann auch ihre Etymologie erklärt werden, aber dass letzterer sich aus den germanischen Wörtern für ‘berühmt’ und ‘Kampf’ zusammensetzt, ist keine Interpretation des Namens. Hingegen kann Picassos *Guernica* interpretiert werden, indem etwa versucht wird, die Gestik der abgebildeten Figuren zu deuten. Bachs *Goldberg-Variationen* wurden von Glenn Gould gleich zweimal interpretiert, indem er die Komposition mit fast 30 Jahren Abstand dazwischen auf zwei völlig verschiedene Weisen intonierte. Ein nichtsprachliches Kunstwerk lässt sich (mit unterschiedlichen Produkten) interpretieren, aber nicht übersetzen.³⁰ Die Identifikation von Übersetzung und Interpretation ist oft falsch, was die damit bezeichneten Tätigkeiten betrifft. Sie ist meistens falsch in Bezug auf die Ergebnisse, die den beiden Tätigkeiten folgen, und sie ist immer falsch in Bezug auf die Absicht, die hinter den beiden Tätigkeiten steckt. Denn ein Übersetzer ist sich wohl bewusst, dass eine Übersetzung auch seine Interpretation des Originals widerspiegelt – aber er versucht, diesen subjektive Färbung so gering wie möglich zu halten, weil er eben übersetzen und nicht interpretieren möchte. Um ein japanisches Haiku zu

³⁰Die Ausdrucksweise (etwa bei Eco, vgl. 2010: 268), z.B. ein Gemälde werde in ein Musikstück „übersetzt“ (wie Mussorgskys *Bilder einer Ausstellung*), halte ich bestenfalls für metaphorisch, eher noch aber für verwirrend.

verstehen, beschafft sich der Unkundige des Japanischen zunächst eine möglichst neutrale Übersetzung, weil er es nicht selbst übersetzen, aber vielleicht selbst interpretieren kann. Ein lyrisch nur mässig interessierter Japaner hingegen braucht keine Übersetzung, aber eine Interpretation die ihm den Sinn des Haikus erläutert. Und diese Interpretation kann in irgendeiner Sprache, die der Japaner spricht, verfasst sein. Vielleicht findet er allerdings nur eine französische Interpretation des Gedichts, obwohl er des Französischen nicht mächtig ist. Dann wird er die französische Interpretation des japanischen Gedichts zuerst übersetzen müssen – und so weiter.

Wenn wir aber die Identifikation von Interpretation und Übersetzung aufgeben, ist damit auch nicht mehr klar, was wir gemäss Davidson eigentlich tun, wenn wir eine Äusserung einer eigenen oder fremden Sprache zu verstehen versuchen. Wie ist Davidsons (bzw. Tarksis) Wunderwaffe der Wahrheitsbedingung für einen Satz zu formulieren, der auch nur ein bisschen über die Komplexität von *Schnee ist weiss* hinausgeht, etwa span. *Lo siento*?

(6a) *Lo siento* ist wahr genau dann, wenn es dem Sprecher des Satzes leid tut.

(6b) *Lo siento* ist wahr genau dann, wenn der Sprecher des Satzes es fühlt.

Die wörtliche Übersetzung (6b) des spanischen Satzes bedeutet im Deutschen nicht dasselbe wie die sinngemässe (6a). *Lo siento* wird, im Kontext einer Entschuldigung, nicht als ‘Ich fühle es’ verstanden, auch wenn es das wörtlich heisst. Wir haben im Alltag überhaupt keine Probleme zu verstehen, was der spanische Sprecher mit der Äusserung meint. Aber ein W-Satz *à la* Tarski wird uns hier nicht weiterhelfen. Beinhaltet die deutsche Übersetzung bereits eine Interpretation, dass nämlich im Spanischen das Mitgefühl weniger negativ konnotiert ist als im Deutschen mit *Leid*? Und wie steht es mit einem Satz wie *Es brennt*?

(7) *Es brennt* ist wahr genau dann, wenn es brennt.

Handelt es sich hier nun eine homophone Übersetzung oder um eine Interpretation der Äusserung? In beiden Fällen wäre es schlechterdings ein unverständlicher Gebrauch der beiden Ausdrücke. Denn der Hörer, der sich eine Theorie gestaltet, die ihm die metasprachliche Wahrheitsbedingung (7) liefert, hat den Satz damit noch nicht verstanden. Sein Verständnis des Satzes würden wir vielmehr aus seinem Verhalten folgern, wenn er nämlich Wasser herbeibrächte oder die Feuerwehr alarmieren würde. Ist der Satz in

seiner Sprache geäußert, muss ihn der Hörer kaum interpretieren und sicher nicht übersetzen. Er wird die Äußerung einfach *verstehen*, weil sie in *seiner* Sprache formuliert ist, die, wenn sie nicht in irgendeiner Form verschlüsselt ist, keine Übersetzung erfordert und auch keine Interpretation. Nun liesse sich hier einwenden, dass eben für Davidson gerade nicht klar ist, was die *eigene* Sprache ist.

Gerade darauf zielt das andere Argument, das man das *sprachtypologische* nennen könnte: das Verhältnis von Ausgangs- und Zielsprache. Den Skeptizismus, der den Übersetzer des Ausrufs „Gavagai!“ beschleichen sollte, weitet Davidson auf die Muttersprache aus:

The problem of interpretation is domestic as well as foreign: it surfaces for speakers of the same language in the form of the question, how can it be determined that the language is the same? (Davidson 1984: 125).

Davidsons Identifikation von Interpretation und Übersetzung ist also insofern konsequent, als er keinen wesentlichen Unterschied macht zwischen Fremd- und Muttersprache. Schliesslich liegt alltagssprachlich dann eine Übersetzung vor, wenn die beiden Sprachen nicht dieselbe sind. *Gehsteig* würden wir keine Übersetzung für *Trottoir* nennen, selbst wenn sich die beiden Ausdrücke dialektologisch eindeutig zuordnen lassen. Übersetzungen finden zwischen Sprachen statt, nicht zwischen Dialekten.³¹ In seiner oben zitierten Provokation (siehe oben, S. 67) bestreitet Davidson aber *grundsätzlich* die Existenz von Sprache – und meint damit Sprache als eine Menge von Konventionen, auf die wir uns berufen, um zu kommunizieren. Denn wir verstehen Äußerungen oft auch dann, wenn sie gegen Konventionen verstossen, wie etwa im Fall von Malapropismen. Und tatsächlich verstehen wir, was Lothar Matthäus’ mit „Wir sind eine gut intrigierte Truppe“ *meinte*, obwohl das eigentlich Gesagte etwas völlig anderes bedeutet. In einem solchen Fall liefert uns der Bezug auf Konventionen, wie sie etwa ein Wörterbuch aufführt, nicht das, was Matthäus wirklich sagen wollte, womit die Kommunikation eigentlich scheitern sollte. Oft aber *können* wir gar nicht auf Konventionen zurückgreifen, weil wir schlicht nicht wissen, auf welche Konventionen sich ein Sprecher beruft, d.h., welche Sprache er

³¹Nun ist die Abgrenzung zwischen Sprache und Dialekt ein linguistisches Problem, das noch immer nicht gelöst ist. Ein oft gehörter Vorschlag lautet, dass eine Sprache ein Dialekt mit einer eigenen Armee sei – das klingt lapidar, als es wirklich ist. Sprachtypologisch sind die chinesischen Dialekte untereinander weit unterschiedlicher als etwa Italienisch, Spanisch und Portugiesisch, die ja bekanntlich als eigene Sprachen gelten und nicht etwa als galloromanische Dialekte, vgl. dazu Sihler 2000: 167ff.

spricht. Davidson und Chomsky (vgl. Chomsky 1986: 16ff) gehen darin einig, dass so etwas wie eine „gemeinsame“ Sprache bloss ein theoretisches Konstrukt ist, da Wortschatz und Grammatik von Sprecher zu Sprecher variieren. Es gibt also nichts als eine Menge von *Idiolekten*, die sich – zum Unglück aller synchronen Linguistik – auch mit jedem einzelnen Sprachgebrauch verändern. Wie aber können wir dann überhaupt irgendetwas verstehen?

(8) *Das ast mana Matza,*
das ast man Mantal,
har man Rasarzag
am Batal as Lanan.

(9) *Doddededddüddde:*
Deid Dedded, deid Dedded,
idd dad id dad Weiddddedd
*ded Daded dediddd.*³²

Beispiele dieser Art sind mittlerweile wohlbekannt und werden wie physikalische Kuriositäten herumgereicht. Ihre Aussagekraft ist an dieser Stelle gleichwohl sehr nützlich. Die beiden Strophen (8) und (9) wurden nach gleichem Muster codiert; in (8) sind alle Vokale durch *a*, in (9) alle Konsonanten durch *d* ersetzt. Offensichtlich bereitet uns (8) nicht allzu grosse Verständnisprobleme, während (9) schlicht nicht mehr dechiffrierbar ist. Was uns in (8), nicht aber in (9), hilft, hilft uns auch beim Verständnis von Malapropismen und sonstigen Versprechern: die phonotaktische Struktur und die formale Ähnlichkeit. In (8) erkennen wir die Regelmässigkeiten wieder, gemäss denen die Lautfolgen in der deutschen Sprache geordnet sind. Es ist die sprachliche Konditionierung, aufgrund der wir in *Rasarzag* sofort das vertraute *Rasierzeug* entdecken. Was wir dazu aber brauchen, ist eben diese Gewöhnung an sprachliche Normen und eine identifizierbare Bezugnahme auf diese Normen. Letztere ist in (9) verloren gegangen, sodass die Strophe sowohl für Deutsch- wie Englischsprachige unverständlich bleibt. Das Verständnis des Malapropismus *A Nice Derangement of Epitaphs* setzt die Kenntnis der eigentlich gemeinten Ausdrücke *arrangement* und *epiteth* voraus und ebenso eine lautliche Ähnlichkeit zwischen dem Gemeinten und dem Gesagten (vgl. Glock 2003: 255). Das Beispiel des Malapropismus zeigt nicht, dass wir jemanden verstehen können, der dasselbe mit anderen Worten

³²Es handelt sich dabei um die ersten zwei Strophen des Gedichts „Inventur“ von Günter Eich. Der Text lautet: „Dies ist meine Mütze/ dies ist mein Mantel,/ hier mein Rasierzeug/ im Beutel aus Leinen./ / Konservenbüchse:/ Mein Teller, mein Becher,/ ich hab in das Weissblech/ den Namen geritzt.“

meint. Wir würden Matthäus nicht verstehen, wenn er sagen würde: „Wir sind eine gut visualisierte Truppe“.

Unsere Sprachkompetenz toleriert ein gewisses Mass an Abweichung von der lautlichen Norm. Während sich *intrigiert* – im Kontext der Äusserung – noch im Bereich des Verstehbaren befindet, würde *visualisiert* dieses Mass überschreiten. Chomskys Einsicht, dass jeder Sprecher dasselbe Wort unterschiedlich ausspricht, ist eine phonetische Trivialität. Es wäre aber eine völlige Fehlkonzeption der Sprache, von ihren Sprechern die Fähigkeit zu verlangen, phonetisch identische Artikulationsfolgen reproduzieren zu können. Dass wir Malapropismen und Versprecher *bis zu einem bestimmten Verfremdungsgrad* verstehen, belegt gerade das Vorhandensein von Normen. Ohne sie müsste entweder alles oder gar nichts verständlich sein, was mein Gegenüber äussert. Dass Davidson – hier übrigens in erstaunlicher Nähe zur Schule der *integrational linguistics*, vgl. Harris 1998 – die Kontinuität von Sprachen und Dialekten bestreitet, ist angesichts seiner Kritik am Sprachbegriff überhaupt durchaus nachvollziehbar. Aber selbst wenn man die *common-sense*-Auffassung anzweifelt, dass es nicht nur Sprache, sondern auch Sprachen und Dialekte *gibt*, so sind doch die Unterschiede in unserer Fähigkeit, zunächst Unverständliches zu dechiffrieren, ein deutlicher Hinweis darauf, dass es nicht einfach eine undefinierte Masse von Idiolekten ist, die wir naiv als Sprache bezeichnen. Ausserdem zeigt sich gerade an den Malapropismen, warum wir eben, wie es im ersten Abschnitt gezeigt wurde, die formale Ähnlichkeit so stark gewichten. Hier wie auch im Umgang mit Fremdsprachen dient uns das lautliche Erscheinungsbild gewissermassen als Brückenkopf, von dem aus wir auf die Bedeutung von unbekannten Wörtern schliessen.

Dem bisher behandelten Übersetzungsskeptizismus steht aber eine Unbekümmertheit einiger normalsprachlicher Philosophen gegenüber, die nicht weniger unhaltbar ist. Mag die Verwendung des Englischen als *lingua franca* der Grund sein oder einfach mangelndes Interesse – gelegentlich macht es den Anschein, als würden Begriffsklärungen in englischer Sprache ohne weiteres für allgemeingültig gehalten. Dabei können diese aber, wie wir zuvor gesehen haben, immer nur von einzelsprachlichen Ausdrücken und ihren Gebrauchsregeln ausgehen. Nun weist schon der philosophische Wortschatz des Englischen in einigen Fällen beträchtliche Unterschiede zu dem des Deutschen auf, und über die Beschaffenheit eines solchen in Nahuatl wissen wir noch weit zu wenig, um überhaupt Vergleiche anstellen zu können. Ich werde darum mich darum im vergleichenden Teil (s.u., S. 177) auf Englisch und Deutsch beschränken. Die noch kurze Geschichte der nor-

malsprachlichen Begriffsklärung liefert bereits einige aufschlussreiche Beispiele für die Schwierigkeiten, die sich allein aus dem Nebeneinander dieser so nahen Sprachen ergeben. Anhand der im Teil C behandelten Wortpaare wird sich eine vorsichtige Antwort auf die Frage geben lassen, ob einzelsprachliche Begriffsklärungen sich denn überhaupt auf andere Sprachen übertragen lassen (s.u., S. 219).

Während die meiste Philosophie mit den sonst ebenfalls üblichen Problemen der Übersetzung zu kämpfen hat, steht und fällt jede Begriffsklärung samt ihren Folgerungen mit den einzelsprachlichen Befunden, auf die sie sich beruft. Wo wir einen antiken Autor dabei beobachten können, wie er sich in den Fallstricken seiner Sprache verheddert, bleibt uns von seinen Ergebnissen oft nicht mehr als ein Schaustück für die „Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache“ (vgl. PU: §109). Das allerdings, so scheint es, hilft uns kaum weiter für die Klärung unserer eigenen begrifflichen Verwirrungen.

Unsere Kenntnis vieler Sprachen lässt uns die Philosophien, die in den Formen einer jeden niedergelegt sind, nicht recht ernst nehmen. Dabei sind wir aber blind dafür, dass wir selbst starke Vorurteile für, wie gegen gewisse Ausdrucksformen haben; dass eben auch diese besondere Übereinanderlagerung mehrerer Sprachen für uns ein bestimmtes Bild ergibt. (vgl. Z: §323)

Wittgenstein lenkt hier den Blick auf das wesentliche Kriterium: Wie verhalten sich die Ergebnisse der verschiedenen Begriffsklärungen zueinander? Eine Begriffsklärung ergibt in der Sprache S für den Ausdruck f das Gebrauchsmuster D . In der Sprache Σ wird f üblicherweise mit ϕ übersetzt; für diesen liefert eine zweite Begriffsklärung in Σ das Gebrauchsmuster Δ .

Die philosophische Relevanz steht ausser Zweifel, wenn die beiden Gebrauchsmuster D und Δ miteinander übereinstimmen – sofern man überhaupt die Begriffsklärung für eine adäquate Methode der Philosophie hält. Vielleicht aber sind D und Δ nur teilweise kongruent; es zeigt sich dabei vielleicht, dass der Ausdruck f in einigen Fällen mit ϕ , in anderen aber mit ψ übersetzt werden muss (so etwa bei *mind* vs. *Geist/Verstand*, s.u., S. 177). Oder aber es existiert in Σ überhaupt kein ϕ , mit dem f übersetzt werden könnte. Dennoch ist das Ergebnis D für die Sprecher von Σ nicht uninteressant. Denn möglicherweise ist der Begriff, der durch f ausgedrückt wird, in Σ zwar nicht lexematisiert, aber dennoch ausdrückbar. Zeno Vendler fördert in seiner Untersuchung des *present continuous* die interessante Erkenntnis zutage, dass diese Zeitstufe für einige Verben ungrammatisch ist (*I am running*, aber nicht \dagger *I am knowing*, vgl. Vendler 1957: 28ff). Nun

kennt zwar das Deutsche dieses Tempus nicht, die Folgerungen Vendlers sind aber auch für Deutschsprachige sowohl einsehbar als auch relevant. Das Englische gibt mit der Form eine Handlung wieder, die gerade stattfindet und dabei zeitlich begrenzt ist. *To know* ist ein stativisches Verb, das auf semantischer Ebene einen Zustand ausdrückt, der nicht auf die Gegenwart beschränkt ist. Auch wenn uns im Deutschen die entsprechende Tempusform fehlt, empfinden wir doch Sätze wie †*Ich weiss gerade, was die Hauptstadt Frankreichs ist* als merkwürdig. Die Eigenheiten des Englischen lassen uns hier deutlicher erkennen, was am deutschen Satz nicht stimmt.

Was für Übersetzungen ganz allgemein gilt, ist für Begriffsklärungen in der Philosophie ebenso zentral: Um überhaupt Unterschiede und Inkongruenzen feststellen zu können, müssen wir uns auf eine gemeinsame Grundlage berufen können. Marshall Morris (vgl. 1998: 317) berichtet vom japanischen Psychiater Takeo Doi, der in den USA studierte und sich dabei ertappte, auf Gefälligkeiten spontan mit „I’m sorry“ statt „Thank you“ zu antworten. Man würde dies wohl kaum einen Übersetzungsfehler nennen, zumal Doi die Bedeutungen der beiden Sätze kannte. Mit seiner Reaktion allerdings zeigte sich ein japanisches Muster, soziale Beziehungen durch Respekts- und Interessensbekundungen zu stärken, wofür Mitgefühl ein starkes Mittel ist. Die westlich-amerikanische Antwort kann – wahlweise mit abschätzigem Unterton – als merkantiles Verhalten gedeutet werden, das eine Handlung mit einem Dank vergütet. Ein solches Beispiel liesse sich aber nicht erzählen, wenn wir nicht beide Verhaltensmuster kennen würden, sowohl das eigene des Dankens als auch das der Mitleidsbekundung. Die beiden Sprechakte sind Ausdruck gemeinsamer *Lebensformen*³³; sie werden nur unterschiedlich eingesetzt.

Es sind also die Gemeinsamkeiten wie auch die Unterschiede zwischen den Ergebnissen zweier Begriffsklärungen, die philosophisch relevant sind. Aber um zu erkennen, *inwiefern* die Ergebnisse einer Begriffsklärung relevant ist, bedarf es eines Vergleichs. Eine einzelsprachliche Begriffsklärung ist nicht möglich, weil sich die Gebrauchsregeln immer nur im Rahmen einer Einzelsprache eruieren lassen. So können Befunde, die nicht von einer Einzelsprache abhängig sind, nur durch den Vergleich der Gebrauchsregeln von zwei oder mehr Einzelsprachen gewonnen werden. Und was vielleicht für zwei Sprachen wie Englisch und Deutsch gemeinsam gilt, muss natürlich nicht auch für das Französische oder

³³Die Meinungen gehen auseinander, ob wir von kulturspezifischen Lebensformen oder nur von der einen des Menschen sprechen sollten. Ich halte es für plausibel, dass Lebensformen kulturell relativ unterschiedlich ausgeprägt sind, wie das eben behandelte Beispiel zeigt. Dass es bei diesem Begriff aber vor allem um die gemeinsame menschliche Lebensform geht, die sich etwa von jener der Tiere unterscheidet, macht auch Wittgensteins Bemerkung zum *Hoffen* deutlich, vgl. PU: II, 489.

Chinesische gelten. Eine einzelsprachliche Begriffsklärung erlangt umso mehr Gewicht, je mehr Begriffsklärungen anderer Sprachen vergleichend hinzugezogen werden können.

B.

Die Begriffe des Geistes

4 *Geist*

4.1 Vorbemerkungen

[E]s wird viel zu wenig Aufhebens davon gemacht, dass wir das Wort ‘Seele’, ‘Geist’ (‘spirit’) zu unserem eigenen gebildeten Vokabular zählen. Dagegen ist es eine Kleinigkeit, dass wir nicht glauben, dass unsere Seele isst und trinkt. In unserer Sprache ist eine ganze Mythologie niedergelegt. (GB: 38)

Auf über 60 Seiten erläutert Rudolf Hildebrand im *Deutschen Wörterbuch* 29 Bedeutungsnuancen, jede davon noch in feiner differenzierende Abschnitte unterteilt (vgl. DWB: 5, Sp. 2623–2742).¹ *Geist* ist ein altes Wort und noch immer ein überaus häufiges in der deutschen Gegenwartssprache. Exemplarisch zeigt sich hier, wie die so verästelten Bedeutungen eines Worts der Alltagssprache in der Philosophie wie auch in den Neurowissenschaften zu folgenschweren Missverständnissen führen können. Die Schwierigkeiten, die mit dem schwer greifbaren *Geist* zusammenhängen, und die bedenkliche Ausflucht daraus sind bei Gerhard Roth nachzulesen:

Wenn in diesem Buch von ‘Geist’ und seiner Evolution im Zusammenhang mit der Evolution der Gehirne die Sprache ist, dann meine ich damit das, was im Englischen unter ‘*mind*’ verstanden wird, nämlich kognitive Leistungen, angefangen von einfachen Lernformen bis hin zur Einsicht, Problemlösen, Zuschreibung von Wissen, symbolischer Repräsentation und Denken. (Roth 2010: 18; Hervorhebung im Original)

Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten wird deutlich, wie wenig hilfreich diese Art von Nomenklatur ist. Ein deutsches Wort einfach gemäss den Regeln eines englischen zu verwenden, macht nicht nur die Aussage unverständlich, sondern versäumt es auch,

¹Der fünfte Band des *DWB* wurde 1873 fertiggestellt, die Entwicklung des Begriffs im 20. Jh. ist darin also noch nicht enthalten. Auch linguistisch ist Hildebrands Artikel inzwischen überholt; gleichwohl gehört er – nach rund 140 Jahren – noch immer zu den berühmtesten Einträgen des gesamten *DWB*.

Klarheit über den *deutschen* Ausdruck zu schaffen. Mit zahlreichen Vertretern der sogenannten Neuropsychologie teilt Roth allerdings das Gefühl, *Geist* sei allzu mehrdeutig und insbesondere im Kontext von Gehirnen dem englischen *mind* an Präzision unterlegen. Axel Walter, der Übersetzer von Bennetts und Hackers *Philosophical Foundations of Neuroscience* (2003), ist sich darüber im Klaren, dass die englische Begriffsklärung und insbesondere die Ausführungen zum Gebrauch von *mind* nicht einfach unbesehen ins Deutsche übersetzt werden können. Folgerichtig belässt er im wichtigen Abschnitt „Über den Geist und das, was ihn auszeichnet“ (vgl. Bennett/Hacker 2010a: 136ff) die englischen Ausdrücke unübersetzt, sodass sich das Ganze dann allerdings wie eine deutschsprachige Klärung englischer Ausdrücke liest, die offensichtlich kaum Nutzen bringt: Dem Deutschsprachigen werden zwar die englischen, aber nicht die Ausdrücke seiner Muttersprache erklärt – und der Englischsprachige dürfte eher zur Originalausgabe greifen.

In diesem Teil der Arbeit soll untersucht werden, zu welchen begrifflichen Verwirrungen diese und entsprechende Ausweichmanöver führen. Dazu ist es zunächst nötig, sich einen Überblick über die zahlreichen Sprachspiele zu verschaffen, an denen *Geist* beteiligt ist – und die ihn auch vom vermeintlichen Pendant *mind* unterscheiden. In der Philosophie hat der Begriff nicht erst seit dem Etikett der *Philosophie des Geistes* einen hohen Stellenwert erreicht; insbesondere die idealistische Philosophie wäre undenkbar ohne ihn. Daneben ist er uns aber auch aus dem religiösen Zusammenhang geläufig, wo wir von *Geistlichen* und dem *heiligen Geist* sprechen. Unheilig dagegen ist der *Poltergeist* oder auch die *Geister*, die Goethes Zauberlehrling rief. Und in profaneren Gefilden begegnet er uns als *Obstgeist*, *Kleingeist* oder in Form von *geistreichen* Witzen. Dieses Gewirr lässt sich synchron kaum ordnen. Die Wortgeschichte soll uns dabei helfen, die eigentümliche Entwicklung des deutschen Ausdrucks nachvollziehen zu können und die Merkmale zu erkennen, die der Familienähnlichkeit der hier aufgeführten Verwendungen zugrundeliegen.

In der daran anschliessenden Darstellung des gegenwärtigen Gebrauchs von *Geist* werden die verschiedenen Redeweisen, in denen *Geist* vorkommt, auf die Frage hin untersucht, was wir eigentlich mit ihnen meinen. Angesichts des komplexen Begriffs lohnt es sich, die Begründung für diese Methode der normalsprachlichen Begriffsklärung in Erinnerung zu rufen. Die Interpretation der aufgeführten Verwendungsweisen sind Behauptungen, die nur deshalb keiner weiteren Erklärungen oder Beweise bedürfen, weil sie für einen kompetenten Sprecher des Deutschen unmittelbar einsichtig sein sollten. Neben der Untersuchung, was gesagt wird und werden kann, ist oft auch erhellend, was

nicht gesagt werden kann. Es geht dabei nicht nur um Sätze, die offensichtlich keinen Sinn haben, sondern auch um solche, die „komisch kling[en]“ (vgl. Z: §328). Denn gerade dort stellt sich die Frage ein, *warum* sich bestimmte Sätze merkwürdig anhören, wo sie doch scheinbar analog zu völlig unproblematischen Sätzen gebildet sind. So lange also die Darstellung der normalen Sprache hausbacken und harmlos erscheint, ist sie im Recht. Denn sie sollte die gemeinhin akzeptierte Grundlage bilden, aus denen die – mitunter streitbaren – Schlüsse im Hinblick auf unsere Begriffe des Geistes folgen.

4.2 Zur Wortgeschichte von *Geist* und seinen etymologischen Verwandten

Manches Wort, das sowohl zum alltagssprachlichen wie auch zum spezifisch philosophischen Wortschatz gehört, weist eine zweigesichtige Aufarbeitung seiner Geschichte auf. So weit möglich, wird in etymologischen Wörterbüchern seine Herkunft erklärt – oft oberflächlich und einseitig formal (vgl. z.B. EWDS: 340). Andererseits führen philosophiehistorische Wörterbücher seine Verwendung in den verschiedenen philosophischen Strömungen auf, meist aber ohne Bezug zu seinem alltagssprachlichen Gebrauch und fast nie unter Berücksichtigung formal-linguistischer Aspekte (vgl. z.B. HWPh: 3, 154–204). Hinzu kommt, dass die zweitgenannten Wörterbücher sich nicht selten auf philologische Thesen stützen, die im Lichte neuerer Forschung zweifelhaft scheinen. Und oft lässt sich eine Bedeutungsentwicklung nur durch den Einfluss einer anderen Sprache erklären, was allerdings wiederum eine sorgfältige Prüfung des Wortschatzes der beteiligten Sprachen verlangt.

So verhält es sich auch mit dem Ausdruck *Geist*, der ohne das in romanischen Sprachen vermittelte Christentum kaum so verwendet würde, wie es heute der Fall ist. Zugrunde liegt nämlich ein substantiviertes Verbaladjektiv westgerm. **gais-to* (< idg. **ǵʰeis-e/o-* ‘erschrecken’) ‘etwas, das erschreckt’ und bezeichnete wohl ursprünglich die Erscheinung eines Verstorbenen (vgl. EWA: IV, 129). In seiner linguistisch teilweise überholten, an philologischer Umsicht aber nicht übertroffenen Arbeit zu den germanischen Übersetzungen für lat. *spīritus* bzw. gr. *pneûma* legt Ernst Lutze eine alternative Deutung vor, nach der *geist* in vorchristlicher Zeit ‘das Erregbare, Emotionale im Menschen, das Gemüt’ bezeichnete (vgl. Lutze 1960: 132f). Eine metonymische Verschiebung von ‘etwas, das erschreckt’ zu ‘etwas, das erschrickt’ wäre allerdings durchaus denkbar. Lutes Vorschlag ist also getrost als Zwischenstufe anzunehmen, die jedenfalls die Verwendung von

geist im Rahmen der christlichen Mission begünstigte. Als diese nämlich in den ersten Jahrhunderten im germanischen Sprachraum einsetzte, wurden zahlreiche heidnisch besetzte Ausdrücke umgedeutet, um mit ihnen das griechische und lateinische Vokabular des Christentums ins Deutsche übertragen zu können. Mit ahd. *geist* wurde ab dem 8. Jahrhundert lat. *sp̄ritus* bzw. gr. *pneûma* übersetzt, zunächst wohl um die Ergriffenheit der Menschen in Angesicht religiöser Erfahrung zu bezeichnen, wie es z.B. in der Pfingstgeschichte geschieht (vgl. Apg 2,14–2,36).

Das hebräische *ruah*, das griechische *pneûma* und das lateinische *sp̄ritus* haben alle eigene Bedeutungsspektren. Gerade das hebräische Wort ist noch stark in der sinnlichen Welt verhaftet und bedeutet neben ‘Zorn’ auch ‘Atem’ und ‘Wind(stoss)’ (vgl. Lutze 1960: 29f).² Um dieses *ruah* des Alten Testaments wiederzugeben, wurde sowohl gr. *pneûma* als auch lat. *sp̄ritus* dem biblischen Kontext angeglichen, sodass sich deren Bedeutung mehr und mehr zum *Geist Gottes* abstrahierte. Luther schliesslich merkt zu seiner Übersetzung der Genesis³ an:

Wind ist da zumal noch nicht gewest / darumb mus es den heiligen Geist
deuten. (Luther 1974: I, 25)

Luthers Wahl von *Geist* für diese Stelle geht eine 700-jährige Übersetzungs- und Glossierungstradition im deutschen Sprachraum voraus. Die mittelalterlichen Schreiber, die eine althochdeutsche Übersetzung für das lateinische Wort, seltener für das griechische und hebräische suchten, übertrugen die christlich verengte Bedeutung von *sp̄ritus* auf *geist* und machten es zu einem eindeutig theologisch besetzten Begriff. Es handelt sich somit hier um eine *Lehnbedeutung*⁴: Das bestehende althochdeutsche Wort übernahm die Bedeutung des zu übersetzenden Worts, während die alte Bedeutung allmählich zurückgedrängt wurde. Bereits in den ältesten Texten des Althochdeutschen ist vornehmlich vom *heiligen Geist* die Rede, so etwa im St. Galler *Credo* aus dem 8. Jahrhundert: *ki-*

²Neben *ruah* wird auch *nepesh* heute meist mit ‘Seele’ oder ‘Geist’ übersetzt. Der Unterschied zwischen den beiden Ausdrücken hat immer wieder Anlass zu philologischen wie auch theologischen Diskussionen gegeben; es lässt sich immerhin festhalten, dass *nepesh* gelegentlich im Zusammenhang mit Blut steht, *ruah* nie; dessen Bedeutungen im Bereich des Luftstroms fehlen dafür bei *nepesh*, vgl. Onians 1951: 481f.

³Vgl. Gen 1,2: „Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe; und der *Geist Gottes* schwebte auf dem Wasser.“ (Luther-Bibel); „terra autem erat inanis et vacua et tenebrae super faciem abyssi et *spiritus* Dei ferebatur super aquas“ (Vulgata); „ἡ δὲ γῆ ἦν ἄορατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος“ (Septuaginta).

⁴Siehe dazu das Glossar, S. 232.

laubu in uuhan keist ‘Ich glaube an den heiligen Geist’.⁵ Sowohl die alten Vorlagen wie auch das althochdeutsche *geist* können allerdings sowohl den Geist Gottes als auch den menschlichen (und von Gott empfangenen) Geist bezeichnen.

Bemerkenswert an den linguistischen Befunden bis hierhin ist, dass bei aller Vielschichtigkeit ahd. *geist* nie eine *kognitive*⁶ Leistung wie ‘Verstand’ oder ‘Vernunft’ bedeutete (vgl. Götz 1999: 624; Becker 1964: 170ff). Eine Fülle von Textstellen beweist eine intensive Auseinandersetzung mit den Verstandeswörtern einerseits, andererseits aber auch ein Ringen mit dem noch jungen und oft unzureichenden Vokabular des Althochdeutschen, mit dem die reiche antike Literatur wiedergegeben werden sollte. Gleichwohl vermieden es die althochdeutschen Übersetzer durchwegs, *Denken*, *Intelligenz*, *Verstand* oder *Ab-sicht* mit *Geist* in Verbindung zu setzen.⁷ In Jost Triers berühmter Zusammenstellung und Untersuchung der alt- und mittelhochdeutschen Verstandeswörter kommt *geist* nicht einmal vor (vgl. Trier 1973). Dabei verfügte etwa Notker III. (†1022) über ein auch heute kaum mehr erreichtes Repertoire, um die geistige Sphäre zu beschreiben: *sin*, *reda*, *wizze*, *fernumest*, *spâhi*, *fruoti*, *wizentheit*, *chunna* und *buohlist* sind nur einige dieser Ausdrücke; nach Trier sind es 23 semantisch spezifizierbare Wörter (vgl. ebd.: 48). Sie alle dienten zunächst fast ausschliesslich der Übersetzung aus dem Lateinischen. Starre Wortgleichungen finden sich aber kaum: Je nach Kontext übersetzt Notker lat. *mēns* mit ahd. *sin* oder *uūstuom*, wobei letzteres dann aber auch für *sapientia* oder *intelligentia* stehen kann (vgl. ebd.: 55). Notker hatte sich offenbar einen differenzierten Kriterienkata-

⁵Vgl. Cod. Sang. 911, f. 322, vgl. Köbler 1986: 158. Die Handschrift ist online verfügbar unter <<http://www.e-codices.unifr.ch/de/csg/0911/322/>>. Weitere Belege finden sich im *Fränkischen Taufgelöbnis* (vgl. ebd.: 148), *Weissenburger Katechismus* (vgl. ebd.: 586), im althochdeutschen *Isidor* (vgl. ebd.: 335) sowie in den *Pariser Fragmenten* (vgl. ebd.: 535), vgl. auch StSG: III, 14, 5; 177, 10; 390, 6; IV, 25, 3.

⁶Auf die Unterscheidung von kognitiven und kogitativen Fähigkeiten werde ich später zurückkommen, s.u., S. 141.

⁷Davon zeugt exemplarisch etwa eine Stelle aus dem althochdeutschen *Isidor*, an der die sieben Gaben des Heiligen Geistes aufgezählt werden (vgl. auch Jes 11,2): „spiritus domini, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis: gheist druhtines endi firstand endi chidhanc, gheist chirades endi meghines, gheist chiuuizsses endi armherzin“ (Eggers 1964: IX, 7). Während die lateinische Vorlage alle Gaben als eine Art von *spiritus* wiedergibt, weicht die ahd. Übersetzung bei *spiritus sapientiae et intellectus* (wobei es sich, dem übrigen Satzbau entsprechend, bei *intellectus* um einen auf *spiritus* bezogenen Genitiv handeln muss) davon ab und gibt dies als *firstand endi chidhanc* (im Nominativ) wieder. Verstand und Denkvermögen als eine Art von Geist anzusehen, schien dem Übersetzer offenbar sprachwidrig. Dass er der Vorlage an anderer Stelle folgte, nämlich *gheist chiuuizsses endi armherzin*, ‘der Geist des Gewissens und der Barmherzigkeit’, stellt den ahd. *geist* eher in den Bereich des Emotionalen als des Kognitiven, was – trotz christlicher Prägung – an die Etymologie des Worts erinnert.

log zusammengestellt, der ihn jeweils zum präzisen althochdeutschen Äquivalent führte, der seiner Interpretation der Textstelle entsprach. *Sp̄ritus* aber gehörte nicht in diesen Bereich des Wortschatzes – und in der Folge *geist* ebenso wenig.⁸

Das Wort *geist* bleibt noch einige Jahrhunderte dem religiösen Vokabular verhaftet. Erst im 18. Jahrhundert gewinnt es, unter dem Einfluss des französischen *esprit* (aus lat. *sp̄ritus*), allmählich das Bedeutungsspektrum des Scharfsinns, der geistigen Gewandtheit dazu (vgl. Pfeifer 2005: 415). Bestand der Gegensatz zum Leib zuvor noch in der Heiligkeit und Unsterblichkeit des Geistes, so war es nun die Verstandestätigkeit, die den Geist vom Körper schied. Von der einst so nahen *Seele* entfernte sich *Geist*, um näher an *Vernunft* und *Verstand* heranzutreten – was überhaupt dem aufklärerischen Zeitgeist entsprach. Neben dem seit dem 8. Jh. bezeugten Adjektiv ahd. *geistlīh* ‘geistlich, fromm, die Religion betreffend’ (als Lehnübersetzung für lat. *spiritualis* (vgl. Seebold 2001: 81)) entsteht im ausgehenden 17. Jh. *geistig* ‘witzig, erfinderisch, geistreich’, das im 18. Jh. die Bedeutung ‘auf das Denkvermögen bezogen, Verstand besitzend, klug’ annimmt (vgl. Pfeifer 2005: 415). In der Folge entwickelten sich auch die Gegensatzpaare *geistlich* – *weltlich* und *geistig* – *körperlich*, *stofflich*. Französische Ausdrücke wie *présence d’esprit* und *absence d’esprit* prägten als Lehnübersetzungen *Geistesgegenwart* bzw. *Geistesabwesenheit* den neuzeitlichen Geist als kognitive Fähigkeit, die kommen und gehen kann. In diesem Verständnis konnte jemand auch *geistreich*, *geisteskrank* oder gar *geistlos* sein – im Spätmittelalter noch hätte man letzteres nur von einer Leiche sagen können (vgl. ebd.: 416).

Neben der für diese Zeit typischen Betonung der Vernunft wurde die semantische Entwicklung allerdings von einer weiteren Tendenz überlagert: In der Epoche des ebenfalls französisch geprägten *Genie*-Begriffs und des deutschen Idealismus gewannen nun die ästhetischen Anlagen des Menschen vermehrt Beachtung. Noch einmal stand somit *Geist* unter dem Einfluss einer Übersetzungsvorlage. Es gab nun nämlich auch franz. *génie* wieder, das zunächst vor allem ein ästhetisches Vermögen bezeichnete; daneben lat. *mēns* (oder franz. *esprit* in dessen Bedeutung), aber auch noch lat. *anima*, *genius malignus*

⁸Erhellend ist hier auch der Sprachvergleich. Die englische Entsprechung *ghost* ist heute auf den religiösen Kontext einerseits und die Bedeutung ‘Gespenst’ andererseits beschränkt. Während im Altenglischen *gāst* noch ähnliche Verwendung fand wie ahd. *geist*, wurde es nach der normannischen Invasion durch das franz. Lehnwort *(e)spirit* zurückgedrängt. Im Mittelenglischen ist letzteres dann die gewöhnliche Übersetzung für lat. *sp̄ritus*, während das germanische Erbwort fast nur noch in Formeln wie *ðe holy gost* auftaucht und nur da *sp̄ritus sanctus* übersetzt, wo damit die Person des Heiligen Geistes gemeint ist (vgl. Lutze 1960: 88ff). Zum Vergleich zwischen den deutschen und englischen Begriffen des Geistes s.u., Teil C.

und weiterhin *sp̄ritus* (*sanctus*) (vgl. HWPh: 3, 185). Zum einst ausschliesslich religiösen Kontext kam damit neben dem kognitiven noch der ästhetische hinzu, vermittelt durch die Übersetzung franz. *esprit* bzw. *génie*. Prägend für die begriffliche Erweiterung von *Geist* war das Französische insofern, als es lat. *mēns* selbst nicht übernommen hatte, sodass *esprit* in sich vereinigte, was etwa im so nahen Italienisch in *spirito* und *mente* unterschieden werden kann.

Wie so oft in der Sprachgeschichte, war es aber gerade diese semantische Unbestimmtheit, die dem Wort *Geist* mehr und mehr Geltung verschaffte. Die deutsche Philosophie tat sich schwer mit dem Begriff; im 18. Jahrhundert tritt *Geist* kaum mehr im Plural auf, oft dafür mit bestimmten Artikel als *der Geist* in philosophischen Schriften auf. Kant entspricht noch der Tradition und bestimmt ihn als der Materie gegensätzlich, als etwas, das in einem von Materie erfüllten Raum doch gegenwärtig sein könne. Klar grenzt er ihn aber gegenüber der Seele und auch der Vernunft ab. *Geist* ist für ihn das „Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen“ (KU: B 193), das es dem Menschen ermöglicht, die Eingaben der Einbildungskraft in irgendeiner Form auszudrücken. So wichtig für Kant der Geist zweifellos ist, so entfernt ist er damit für ihn doch von der Verstandestätigkeit, wie sie in lat. *mēns* wiedergegeben wurde. Die ästhetische Idee ist das „Gegenstück von einer Vernunftidee“; der ersten entspricht eine Anschauung, aber kein Begriff, der zweiten ein Begriff, aber keine „Vorstellung der Einbildungskraft“ (vgl. KU: B 193f). Schelling hingegen war dieser in seiner Auffassung von *Geist* näher; er sah in der intellektuellen Anschauung die Tätigkeit des Geistes (vgl. HWPh: 3, 186).

Philosophie also ist nichts anders, als eine Naturlehre unseres Geistes. (Schelling 1797/1994: II, 39)

In der Folge werden die Bestimmungen des Geistes undurchdringlicher; der Geist, so Schelling an anderer Stelle, „ist nur insofern Geist, als er für sich selber Objekt, d.h. insofern er endlich wird.“ Und für Hegel ist *der Geist* der prägende Begriff seiner Philosophie. Er unterscheidet den subjektiven, den objektiven und den absoluten Geist. Der erste ist Gegenstand der Anthropologie und insbesondere der Psychologie, der zweite derjenige der Rechts- und Moralphilosophie, der dritte schliesslich ist Gegenstand von Kunst- und Religionsphilosophie zugleich (vgl. HWPh: 3, 194ff). In dieser Auffächerung des Geistes verbindet Hegel damit die verschiedenen Strömungen, die sich aus der Wortgeschichte von *Geist* ergeben. Gleichwohl ist es gerade diese inflationäre Verwendung in der idealistischen und hegelschen Philosophie, die aus dem einst recht eng begrenzten

Begriff eine philosophische Worthölse sondergleichen gemacht hat. Die Schwierigkeit im Umgang mit diesem *Geist* zeigt sich nicht zuletzt auch in den Übersetzungen der einschlägigen Werke. So wurde Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807) in einer erster Übersetzung als *Phenomenology of Mind* (1910) betitelt, in späteren Auflagen aber als *Phenomenology of Spirit* (1977, 2010).

In der Analytischen Philosophie sei der Begriff des Geistes dann als nicht eindeutiger Begriff verworfen worden, schreibt Klaus Rothe in seinem Artikel (vgl. HWPh: 3, 204) zum Schluss und führt als Beleg die Übersetzung von Ryles *The Concept of Mind* (1949) an. Das ist insofern falsch, als Ryle einerseits ja *mind* verwendet; ein Wort, das weder in seiner Bedeutung noch seiner Wortgeschichte mit *Geist* austauschbar ist. Andererseits verwirft er eben keineswegs das Wort *mind*, sondern lediglich dessen verwirrlchte *Verwendung* in der philosophischen Tradition nach Descartes. Dieser wiederum benutzt allerdings in dem von Ryle kritisierten Zusammenhang lat. *mēns*, oft aber auch *cogitatio*, von denen weder das eine noch das andere mit *mind*⁹ austauschbar ist – und schon gar nicht mit *Geist*. Ryle kritisiert den kartesischen Gegensatz von Materie und Geist, der ihm zufolge auf einem Kategorienfehler beruht. Die beiden Ausdrücke sind ebenso wenig ein Gegensatzpaar wie die Sätze „Sie kam in einer Tränenflut“ und „Sie kam in einer Sänfte“ (Ryle 1969: 23), weil sie nicht demselben logischen Typ angehören. Der Geist, so Ryle, ist nicht ein Stückchen Uhrwerk, und auch nicht „ein Stückchen Nichtuhrwerk“ (ebd.: 19). Die Kritik an dieser Doktrin, wie Ryle es nennt, ist umsichtig; er betont auch, dass diese Lehre nicht ein Kind des 17. Jahrhunderts sei, sondern vielmehr eines der antiken und mittelalterlichen Philosophie (vgl. Ryle 1949: 24). Damit spricht er natürlich eher von *mēns* als von *mind*, aber den Gegensatz zur Materie haben sie miteinander und auch mit dem deutschen *Geist* gemein.

4.3 *Geist* im normalen Gebrauch

In mancher Hinsicht ist *Geist* in seiner heutigen Verwendung ein Musterbeispiel für einen Begriff, der sich jeder klassischen philosophischen Definition entzieht und nur – wenn überhaupt – über eine Klärung seines normalsprachlichen Gebrauchs erschlossen

⁹Es handelt sich bei engl. *mind* auch nicht etwa um ein Lehnwort von lat. *mēns*, wie wir es in ital./span. *mente* finden. Das englische Wort ist mit dem lateinischen urverwandt (siehe dazu das Glossar, S. 232), d.h., sie gehen beide auf idg. **mṇ-ti* zurück (> ae. *gemynd*, daneben auch got. *gaminþi* und ahd. *gimunt* ‘Erinnerung’, vgl. Vaan 2008: 372), haben aber in den Einzelsprachen unterschiedliche Entwicklungen durchlaufen.

werden kann. Über ein Geflecht von Familienähnlichkeiten sind hier begriffliche Felder der menschlichen (und auch tierischen) Kognition, der übersinnlichen Wesen und selbst Spirituosen miteinander verwoben. Für das Verständnis der Bedeutungsentwicklung sind auch die beiden letztgenannten relevant; für den Vergleich der normalsprachlichen Verwendung mit der populärwissenschaftlichen werde ich sie aber ausser Acht lassen.

Angesichts des vielfältigen Gebrauchs von *Geist* und seinem Adjektiv drängt sich die Frage auf, was all diesen Verwendungen gemeinsam sein könnte. In dieser Frage enthalten ist eine weit grundlegendere und auch kompliziertere, nämlich: *Was ist der Geist?* Die Tücken dieser Frage werden sich noch zeigen. Jedenfalls können wir kaum eine griffige Definition finden, die all die weit verzweigten Verwendungen von *Geist* zu umfassen vermag. Eher noch lässt sich der Gebrauch von *Geist* aufzeigen, indem dessen Unterschiede zu eng verbundenen Begriffen untersucht werden.

4.3.1 Körper und Geist

Im Gegensatzpaar von *Körper* und *Geist* besteht eine alte Verbindung, die für die Bedeutung des letzteren seit jeher wesentlich war. Oft nämlich verstehen wir das Geistige schlechterdings als das *Nichtkörperliche*. Damit verbunden ist das tief verwurzelte Bild vom Menschen, dessen Geist (oder Seele) den Körper steuert, aber in ihm eingeschlossen ist. Dieser Dualismus hat, wie wir seit Ryles *The Concept of Mind* wissen, nicht nur, aber besonders in der Philosophie über Jahrhunderte für viel Verwirrung gesorgt. Aber auch wenn wir uns heute der Gefahr dieses Bilds bewusst sind, so gehört es doch untrennbar zu einem Verwendungsmuster des hier behandelten Begriffs. Es ist eine *façon de parler*, wie es gerne genannt wird, was bedeutet: Unabhängig davon, welcher ontologische Status dem Geist zugerechnet wird, reden wir von ihm oft so, als würde er das Gegenteil des Körpers bezeichnen. Dies zeigt sich exemplarisch am biblischen Wort: „Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach“ (vgl. Mt 26,41).¹⁰ Typischerweise laufen wir hier Gefahr, diese Metapher allzu wörtlich zu verstehen. Im heutigen Umgang wird damit nämlich nicht gesagt (und wohl auch nicht in der Bibel, wenn so viel Laieninterpretation sein darf), dass der Wille einer unkörperlichen Substanz im Widerspruch zum Willen unseres Körpers steht. Wir verwenden diesen Satz in einem Kontext, in dem wir hin- und hergerissen sind zwischen Bedürfnissen. Wir möchten vielleicht den eigenen Vorsätzen treu bleiben

¹⁰Der Gegensatz von Körper und Geist geht, wie bereits erwähnt, in der Wortgeschichte weit zurück. Entsprechend stimmen hier die gewöhnlichen Übersetzungsmuster überein, in den jeweiligen Bibelausgaben finden wir griech. *pneûma*, lat. *spiritus*, engl. *spirit*.

und uns gesund ernähren – allerdings verspricht der Schokoladenkuchen einen sinnlichen Genuss, auf den zu verzichten wir eben auch nicht gewillt sind. Natürlich ist es hier nicht unser Geist, der keinen Kuchen essen will. Ebenso wenig will unser Körper Kuchen essen. Wir meinen damit einen Konflikt von verschiedenen Bedürfnissen, von denen das eine eher der *geistigen* Vernunft (die Überlegung nämlich, das zu viel Schokoladenkuchen ungesund ist) zugeteilt wird, das andere eher der *sinnlichen* Lust (die Vorliebe für einen süßen Geschmack; das Glücksgefühl, das der Verzehr von Schokoladenkuchen bereitet). In beiden Fällen sind es aber *meine* Bedürfnisse: *Ich* möchte die Vorsätze einhalten und *ich* möchte auch Kuchen essen.

Insofern ist das geflügelte Wort tatsächlich typisch für unseren Gebrauch von *Geist*: Im Gegensatzpaar mit dem Körper benutzen wir ihn oft metaphorisch für das moralisch und insbesondere christlich höher zu Wertende, während der Körper für die niederen Triebe des Menschen steht. Allerdings reden wir gerade nicht von *Geist*, wenn es um den sogenannten transzendenten Teil des Menschen geht, sondern von der *Seele*. Im *spirituellen* Bereich zumindest scheint dieses Wort eine mehr als tausendjährige Konkurrenz mit *Geist* für sich entschieden zu haben.

4.3.2 *Geist* und *Seele*

Zwar ist *Geist* im Kontrast zum Körper oft mit *Seele* austauschbar – so ist etwa sowohl vom *Leib-Seele*- als auch vom *Körper-Geist-Problem* die Rede.¹¹ Die beiden Begriffe verbindet eine lange Geschichte in unmittelbarer Nähe – gleichwohl lassen sich in den Verwendungsweisen markante Unterschiede erkennen.

Die Herkunft des Worts *Seele* ist unbekannt¹², bereits im 8. Jahrhundert tritt es allerdings als Übersetzung für lat. *animus* und *anima* (vgl. Georges 1998: 1, 440f bzw. 434) auf. Immer wieder steht es aber auch für lat. *spīritus*; vornehmlich dann, wenn dieses sich nicht auf Gott, sondern auf den Menschen bezieht. Notker benutzt *geist* systematisch dort, wo in der Vorlage *spīritus* der göttliche oder Heilige Geist gemeint ist, ahd. *sēla*

¹¹Es ist dabei bemerkenswert, dass die beiden Paare nur in dieser Verteilung auftreten (also nicht etwa als †*Leib-Geist-Problem*). Das Paar *Körper-Geist* scheint heute gebräuchlicher, da einerseits *Leib* fast nur noch in poetischen Kontexten auftritt und andererseits *Seele* eher ein theologisches statt philosophisches Problem vermuten lässt.

¹²Eine bekannte Hypothese setzt germ. **saiw(a)lō* ‘zum See gehörig’ an. Das unterstellt den Germanen eine Mythologie, wonach die Seelen aus einem See stammen und nach dem Tod dorthin zurückkehren. Dieser Glaube lässt sich jedoch in dieser Form in keiner der heute bekannten Quellen finden (vgl. Pfeifer 2005: 1268; Becker 1964: 170).

(oder auch *sin*) hingegen, wenn es den ‘Geist des Menschen’ bedeuten soll (vgl. Lutze 1960: 107).

Die *sêla* ist – nach Notkers Gebrauch in den Psalmen – nur geistliche Substanz des Menschen, nicht geistige Substanz; es werden von ihr nur Tätigkeiten und Zustände ausgesagt, die auf Gott, auf das ewige Heil oder die Verdammnis des Menschen bezogen sind. (Becker 1964: 131)

Notkers Terminologie in seinen Übersetzungen biblischer Texte stimmt weitgehend mit derjenigen anderer althochdeutscher Autoren überein (vgl. ebd.: 133, 168). *Geist* ist vorherrschend in der Verwendung als *heiliger Geist*; *Seele* kommt dem Menschen zu. In den Übersetzungen der Werke von Aristoteles und Boëthius aber ist die konsequente Unterscheidung von *geist* und *sêla* für Notker ungleich schwieriger. Denn das antike *Seelenheil* lässt sich nicht auf eine Verbundenheit mit Gott reduzieren; es ist vielmehr eng verbunden mit dem Teil des Menschen, der über das Gute nachdenkt und seinen Erkenntnissen moralisch richtiges Handeln folgen lässt. Hier prallt das christlich geprägte Althochdeutsch der mittelalterlichen Klöster auf eine philosophische Terminologie, die es kaum wiederzugeben vermag, ohne den sakralen Wortschatz um einen profanen zu erweitern. Ich werde weiter unten (S. 90) einige dieser Wörter erwähnen – hier ist festzuhalten, dass es Notker wie allen anderen althochdeutschen Übersetzern fern lag, das menschliche Denkvermögen mit *geist* oder *sêla* zu bezeichnen.

Im Kontrast zur Seele, die eindeutig den Bereich der Empfindungen abdeckt, nimmt heute aber der Geist den Bereich des Verstandes ein. Wenn wir von einer *grossen* oder *guten Seele* reden, so meinen wir damit nicht eine überdurchschnittliche Intelligenz, sondern eine aussergewöhnliche Fähigkeit zu Mitgefühl, Milde und dergleichen. Wenn dagegen gelegentlich von Papst Benedikt XVI. behauptet wird, er sei ein *grosser Geist*, so wird dabei eher auf seine Bildung als auf seine Herzensgüte verwiesen. Wem etwas *auf der Seele liegt* oder gar *brennt*, dem bereitet etwas Sorge. Etwas, das *auf den Geist geht*, stört vor allem das Denken und ruft Ärger hervor. Was *der Seele gut tut* oder sie *anrührt*, sind meist Dinge, die in irgendeiner Weise positive Empfindungen und Wohlbefinden auslösen, so etwa ein gutes Essen, aber auch Naturerlebnisse und menschliche Zuneigung. Als dem Geist zuträglich dagegen wird bewertet, was die Bildung vermehrt, den Horizont erweitert. *Seelische Wunden* sind gekennzeichnet von Trauer oder gar emotionalen Störungen, aber (zumindest primär) nicht von kognitiver Beeinträchtigung.

Man könnte etwa behaupten, Instrumentalunterricht sei für ein Kind sowohl für die *seelische* als auch für die *geistige* Entwicklung wichtig. Und man würde für ersteres argumentieren, Musik stelle eine Möglichkeit dar, die eigene Gefühlswelt wahrzunehmen und zu äussern. Und was den Geist betrifft, so würde der Instrumentalunterricht etwa die Konzentrationsfähigkeit und Gedächtnisleistung des Kindes schulen.

Interessant auch ist die medizinische Unterscheidung zwischen geistiger und psychischer bzw. seelischer Behinderung: Mit ersterem wird eine Intelligenzminderung bezeichnet, mit letzterem die Folge einer psychischen Störung, also einem Abweichen einer Verhaltens- und Empfindungsnorm.¹³ Was uns auf dieser theoretischen Ebene vielleicht heikel erscheint, stellt uns im Alltag kaum vor Probleme: Wer depressiv ist, leidet nicht an einer geistigen Störung, sondern an einer psychischen.

Ein *geistloser* Mensch ist zwar kein Zombie; er verfügt aber nur beschränkt über die Fähigkeiten, die über die reine Arterhaltung hinausgehen. Ihm geht jeglicher Sinn für *Schöngeistiges* ab. Jemanden als *seelenlos* zu bezeichnen, ist dagegen weit schwerwiegender: Oft kommt dieses Prädikat nur jemandem zu, der mit einer schlimmen Tat Skrupellosigkeit und Gefühlskälte bewiesen hat. Ebenso kann man mit dem Verrat moralischer Prinzipien *seine Seele verkaufen*, aber nicht seinen Geist. Eine *schwarze Seele* verweist auf moralische Verdorbenheit; wer in *geistiger Umnachtung* ist, hat kurzzeitig oder dauerhaft den *Verstand* verloren.

4.3.3 Geist als kognitive Fähigkeit

Als Gegenbegriff zum *Körper* bezeichnet *Geist* meist ganz unspezifisch den Gesamtbereich des menschlichen Denkens, Empfindens und Wahrnehmens. Aus dem Vergleich mit *Seele* allerdings geht hervor, wie konsequent die Verwendungen von *Geist* und *Seele* auf kognitive bzw. konative Eigenschaften verteilt sind. Wie aus der Wortgeschichte hervorgeht, hat sich die Rolle von *Geist* sehr viel einschneidender verändert als diejenige des Ausdrucks *Seele*. In den Anfängen der deutschen Sprache bezeichnete das Wortpaar das Gegenüber von Gott und Mensch: der Geist als das Göttliche, die Seele als Lebensprinzip des Menschen. Heute dagegen ist *Geist* das alltagssprachliche Etikett *ungefähr* für das, was die Wissenschaft *kognitive* Fähigkeiten und Zustände nennt, während die *Seele* eher für affektive Vorgänge steht und damit wesentlich näher bei seiner alten Bedeutung

¹³Vgl. hierzu die *International Classification of Diseases (ICD-10)*, online verfügbar unter: <<http://www.who.int/classifications/icd/en/>>.

geblieben ist. Wie die Wortgeschichte gezeigt hat, ist diese jüngere Rede von *Geist* ein Erbe der neuzeitlichen Philosophie; franz. *esprit*, lat. *mēns* und *cōgitatio* spielten nunmehr eine wesentlich wichtigere Rolle als zuvor *spīritus* für den Gebrauch von *Geist*. So ist unser Begriff im Zuge dieser Entwicklung in die Nähe von *Verstand*, *Vernunft* und *Denkvermögen* gerückt – und erst diese Nähe erklärt die moderne Gleichsetzung mit engl. *mind*. Erneut stellt sich also die Frage, was *Geist*, dessen Verhältnis zu *Körper* und *Seele* ich bereits behandelt habe, von den Wörtern rund um den menschlichen Verstand unterscheidet.

Es ist beachtenswert, dass die hier darzustellenden Wörter im Vergleich zum *Geist* allesamt ursprünglich sinnlich-konkrete Bedeutung hatten. Kaum ein Wort, mit dem wir geistige Vorgänge beschreiben, lässt sich nicht auf sinnliche Wahrnehmung zurückführen: Etymologisch durchsichtig sind noch *einsehen*, *begreifen*, *durchblicken*, *auffassen*, (*er-/ab-*)*wägen*. *Verstand* geht auf eine ahd. Ableitung *firstand* vom Verb *fir-/farstān*, *fir-/farstēn* zurück, womit zunächst ‘vor einer Sache stehen’ gemeint war und damit das ‘Wahrnehmen, Begreifen’ dieser Sache (vgl. Pfeifer 2005: 1510f; EWDS: 957). Etwas *verstehen* kann auch heute noch nicht nur bedeuten, dass wir es begreifen, sondern es wahrgenommen, gehört haben.

Ganz ähnlich *Vernunft*: ahd. *firnumft* ist eine Abstraktbildung zu *fir-neman* ‘vernehmen’.¹⁴ Dem Wort zugrunde liegt somit die Tätigkeit des Vernehmens, der sinnlichen Wahrnehmung. Bereits bei Notker hat sich diese Bedeutung allerdings zur modernen der Erkenntnis- und Urteilkraft entwickelt (vgl. Pfeifer 2005: 1506).

Für das Althochdeutsche insgesamt und speziell für Notker aber hatte *sin*¹⁵ die zentrale Stellung inne, um das Geistige ohne das Geistliche im Menschen zu bezeichnen: *Sin* ist, wie es Hildebrand im eingangs erwähnten Artikel beschreibt, „eigentlich der ältere

¹⁴ Angesichts der heutigen Lautgestalt mag diese Etymologie erstaunen, darum seien die Details hier aufgeführt. Der Partizipialstamm zu ahd. (*fir-*)*neman* lautet (*fir-*)*num-* (vgl. (*ver-/ge-*)*nommen* < nhd. (*fir-/gi-*)*noman*, das *u* ist bereits ahd. vor /a/ zu /o/ gesenkt worden). Daran angehängt wurde das Abstraktsuffix *-ti*. Der eingefügte Gleitlaut /f/ sowie die Assimilation von /m/ zu /n/ erleichterten die Aussprache von **firnumti* zu ahd. *firnumft* und mhd. *firnumft*.

¹⁵ Die Etymologie von *Sinn* gleicht einem Tummelplatz für semantische Kunststücke. Das Wort ist aus einer idg. Wurzel **sent-* hervorgegangen, die vielen Ausdrücken der Wahrnehmung zugrundeliegt (vgl. auch lat. *sentīre* ‘fühlen, spüren’, hierzu Vaan 2008: 554). Daneben sind aber auch verschiedene Wörter, die mit Fortbewegung zu tun haben, auf eine gleich lautende Wurzel zurückzuführen, so etwa ahd. *sinnan* ‘gehen, wandern’ (von dem im Nhd. das Kausativ *senden* = ‘zum Gehen veranlassen, gehen machen’ geblieben ist). In der Folge ist immer wieder versucht worden, diese beiden Bedeutungen zusammenzubringen (vgl. Pfeifer 2005: 1279, 1294f). In Anbetracht der wenig überzeugenden Ansätze ist zum derzeitigen Stand wohl am ehesten ein Zusammenfall zweier unabhängiger Wurzeln anzunehmen (vgl. EWDS: 849).

bruder des aus geistlicher quelle stammenden geist“ (DWB: 5, Sp. 2665). Notker diente es regelrecht als Sammelgefäß der in den lateinischen Originalen oft nur schwer voneinander abgrenzbaren Ausdrücke *animus*, *mēns*, *intentio*, *ingenium*, *intelligentia*, *ratio* (vgl. Becker 1964: 121). Gegenüber *muot* (dessen damalige Bedeutung eher noch in nhd. *Gemüt* als in *Mut* greifbar ist) und *sêla* wird *sin* dann eingesetzt, wenn damit die Denk- und Erkenntniskraft des Menschen gemeint ist. Gleichwohl bezeichnet *Sinn* damals wie heute auch die Fähigkeit, *sinnliche* Reize aufzunehmen.

Noch einmal: Alle Wörter des Geistigen, so scheint es, gehen auf die Benennung des Wahrnehmens zurück; erst allmählich bezeichneten sie auch die Verarbeitung der gewonnenen Sinneseindrücke. Nicht so verhält es sich mit *Geist*: Es hat nie Gegenständliches bezeichnet, weder in vormissionarischer noch in christlicher Zeit. Es ist wesentlich für den Begriff des Geistes, dass er unbestimmter ist als *Verstand* oder *Vernunft*, die spezifische Bereiche und Tätigkeiten der menschlichen Kognition bezeichnen. Nie hat er sich auf das Wahrnehmen der Welt um uns bezogen oder das Verarbeiten der dadurch gewonnenen Eindrücke.

Natürlich ist es nicht bei den Bedeutungen der althochdeutschen Ausdrücke geblieben. Sie haben aufeinander abgefärbt, sich einander genähert oder sich voneinander entfernt. Vor allem aber stand der Wortschatz des Geistes stets unter dem Einfluss fremdsprachiger Ausdrücke. Und so hat insbesondere, wie oben beschrieben, das französische *esprit* den *Geist* um den kognitiven Bereich erweitert. Es wäre allerdings kurzsichtig zu glauben, dies würde die Feststellung über das markante Fehlen eben dieses Bereichs in früheren Bedeutungsschichten hinfällig machen. Denn zwar wird *Geist*, wie wir es im Vergleich zu *Seele* gesehen haben, heute oft im Kontext des Denkens und Erkennens gebraucht. Dabei hat *Geist* doch seine ursprüngliche Färbung nicht völlig abgelegt; offensichtlich verbinden wir mit diesem Begriff mehr als bloss das, was etwa *Intelligenz* wiedergibt – und das zeigt sich besonders in der *Zuschreibung* von *Geist*.

4.3.4 *Geist* und *Person*

Die Verwendung von *Geist* als kognitive Fähigkeit und auch noch dessen alte Nähe zur Seele führen somit zu einer weiteren, in der Philosophie immer wieder heiss diskutierten Frage: *Wer* hat Geist? Zunächst allerdings scheint sie überhaupt nicht beantwortbar, wenn wir nicht zuvor klar fassen können, *was* Geist ist. Und dennoch: Sprechen wir vom Geist im ursprünglich religiösen Verständnis als dem, womit Gott der blossen Ma-

terie Leben einhaucht, so scheint es selbstverständlich, dass Tiere Geist besitzen, vom Menschen geschaffene Maschinen und sonstige *unbelebte* Gegenstände nicht – und diese Unterscheidung treffen wir in unserer Alltagssprache unabhängig von unseren religiösen Überzeugungen. Welcher Art diese auch seien, ob man an eine Seele des Menschen und auch der Tiere glaubt oder nicht, wir behandeln Tiere anders als Maschinen. Und das tun wir wohl nur deshalb, weil wir ihnen Geist zusprechen, ohne uns genau im Klaren darüber zu sein, ob wir damit eine unspezifische Belebtheit meinen oder Bewusstsein und Urteilsvermögen. Die hier alarmierende Unschärfe von *Geist* ist charakteristisch für diesen Begriff – man könnte sagen: Gerade darin besteht seine Daseinsberechtigung. Immer dann, wenn wir in einem Gegenstand mehr als die materielle Substanz sehen wollen, reden wir von *Geist*. Die Ränder seines Anwendungsfelds sind unscharf: Wir zögern vielleicht, vom Geist eines Pantoffeltierchen oder gar eines Pilzes zu reden. Aber wir können uns – ohne gewagte philosophischen Theorien im Hintergrund – kaum vorstellen, dass Affen und Hunde *keinen* Geist besitzen. Schliesslich vergleichen wir Tiere auch in dieser Hinsicht untereinander, so z.B., wenn wir von höheren geistigen Fähigkeiten einer Krähe gegenüber denen eines Spatzes reden.

Die rasante Entwicklung künstlicher Intelligenz lässt zumindest einige Forscher fragen, ob Maschinen nicht auch so etwas wie Geist zugeschrieben werden kann oder gar muss. In der Alltagssprache gleichwohl tun wir es nicht – zumindest nicht wirklich. Denn wir reden zwar vom Geist einer Maschine, allerdings in einer sprachlichen Form, die die Bildhaftigkeit deutlich markieren soll. *Der Toaster hat den Geist aufgegeben* ist eine scherzhafte Metapher, um damit zu sagen: Der Toaster rührt sich nicht. Wir sprechen damit von elektrischen Geräten, als würden sie aufgrund eines eingehauchten Geistes funktionieren. Bleiben sie trotz unseren Befehlen reglos, so *ähneln* sie toten Menschen, die ihren *Geist ausgehaucht* haben. Der Euphemismus, den Tod als Trennung von Geist und Körper zu beschreiben, ist in dieser Form heute aber Geräten und Autos vorbehalten. Würden wir hingegen von einem Menschen sagen, er habe *den Geist aufgegeben*, so würde das zynisch klingen – als ob von einer Maschine die Rede wäre (eher noch kann z.B. Peters Niere den Geist aufgeben – aber auch hier wird das Organ als Maschine dargestellt und damit emotionale Distanz geschaffen).¹⁶

Die detailreichen Unterscheidungen sind trickreich: Es sind nicht Maschinen und auch

¹⁶Dies allerdings ist eine jüngere Entwicklung. Die Redewendung stammt aus der Lutherübersetzung des Klagelieds 2,12: „Da sie auf den Gassen in der Stadt verschmachten wie die tödlich Verwundeten und in den Armen ihrer Mütter den Geist aufgeben.“

nur selten Tiere, die *verscheiden*. Und wenn wir vom *Hinschied* eines Menschen sprechen, so ist es nicht etwa sein Geist, der verschieden ist, sondern er selbst. Zum Zeitpunkt des Hinschieds allerdings ist der Körper noch nirgends hin verschwunden. Und doch reden wir davon, dass der Mensch im Moment des Todes vom Körper – oder von den Angehörigen – *scheidet*. Die Euphemismen rund um das unerfreuliche Ende unseres Daseins sind zahlreich, ihre Gebrauchsmuster ebenso spezifisch. Eine Maschine kann den Geist aufgeben, aber nicht verscheiden. Menschen verscheiden, aber sie geben nicht (mehr) ihren Geist auf. Wenn vom Hinschied eines Tieres die Rede ist, so handelt es sich dabei kaum um Käfer oder Alligatoren, sondern um Haustiere, die dann neuerdings – der Terminologie entsprechend – auch nicht auf eine Kadaversammelstelle gebracht, sondern bestattet werden. Was wir einem geliebten Hund unter Umständen zuzuschreiben gewillt sind und selbst dem fähigsten Schachcomputer verweigern, ist nicht der Geist als eine *kognitive Fähigkeit*, sondern Geist als wesentliche Eigenschaft einer *Person*. Und was im Tod scheidet, ist nicht der Geist, sondern die Person. Diese *ist* kein Geist, sie *hat* Geist; genau so, wie sie einen Körper *hat*, aber nicht ein Körper *ist*.¹⁷

Wir berufen uns nicht (allein) auf das Kriterium der Intelligenz, wenn wir einem Wesen Geist zuschreiben, sonst hätte eine ganze Menge von Computern und Robotern wohl eher Anspruch auf diese Zuschreibung als die meisten Tiere – wenn wir überhaupt einen adäquaten Massstab heranziehen könnten. Von der *Seele* von Tieren wiederum wird meist dann gesprochen, wenn damit betont werden soll, dass sie empfindsame Wesen sind und eben keine Automaten.

In diesem Kontext zeigt sich, dass *Geist* einerseits oft mehr beinhaltet als bloße Intelligenz, aber andererseits auch mehr als die Empfindungen, mit denen die Seele in einem profanen Verständnis verbunden wird. Tatsächlich ist die Rede von Geist Alltagssprachlich eine *façon de parler*, wie Hacker es verschiedentlich in Bezug auf *mind* nennt (vgl. 2003: 104; 2007: 251) – aber eine bedeutsame: Meist nämlich handelt sich dabei um eine Metonymie, in der wir vom *Geist* reden und dabei eine *Person* meinen. Und dies erst legt die sprachliche Motivation offen, um dem Gehirn als *Produzent des Geistes* Prädikate zuzuschreiben, die eigentlich nur *Personen* zugeschrieben werden können.

¹⁷Vgl. hierzu Wittgensteins Bemerkungen zum Verhältnis des Menschen zu seinem Körper: PU: §281, §§282–287, 359–361; Glock 2000: 244.

4.4 *Geist* in der Populärwissenschaft

Angesichts des diffusen Gebrauchs, der für den Ausdruck *Geist* kennzeichnend ist, stellt sich die Frage, ob und wie sich hier überhaupt eine verwirrende oder unsinnige Verwendung feststellen lässt, die zu enthüllen ja die philosophischen Begriffsklärung in Anspruch nimmt. Dass ein solcher Fall zunächst schwierig zu entdecken ist, hat drei Gründe:

1. Ein unbestreitbarer Missbrauch des Begriffs dürfte wohl im sogenannten kartesischen Dualismus vorliegen, wonach der Geist demselben *genus proximum* unterzuordnen ist wie der Körper. Diese Art von Kategorienfehler vertritt heute aber – zumindest explizit¹⁸ – kaum mehr jemand.
2. *Geist* taucht häufig in Buchtiteln und Wortketten wie „Geist, Lernen und Intelligenz“ (Roth 2010: 1) oder „Geist, Verhalten und Gehirn“ (Damasio 2007: 24) auf. Dabei dient *Geist* vornehmlich als Schlagwort, das dann häufig gar nicht oder nur in Fussnoten erläutert wird, kaum irgendwo aber Gegenstand einer Untersuchung darstellt. Behandelt werden *geistige* Phänomene wie Bewusstsein oder Erinnerung, wobei der Geist nur den ziemlich unscharfen Rahmen abgibt, der den Untersuchungsbereich eingrenzen soll. *Geist* im Titel eines neurowissenschaftlichen Buchs soll vor allem darauf hinweisen, dass hier auch die grossen Fragen der Philosophie behandelt werden und nicht (nur) etwa der Aufbau des Zentralnervensystems, der Sauerstoffverbrauch bestimmter Hirnareale oder ähnliche innerdisziplinäre Themen.
3. Unter einigen Autoren scheint sich eine gewisse Vorsicht im Umgang mit den Begriffen einerseits und dem eigenen Anspruch auf Erklärungshoheit andererseits etabliert zu haben. Mag dies auf die philosophische Kritik zurückzuführen sein oder auf einen selbständigen Reifeprozess der neurowissenschaftlichen Theoriebildung – zwischen den Publikationen aus den späten Neunzigerjahren und den aktuellen ist ein deutlicher Unterschied im Tonfall zu hören.¹⁹

¹⁸Im Zusammenhang mit dem mereologischen Fehlschluss ist jeweils die Rede von einem „Crypto-Kartesianismus“ (vgl. PFN: 111). Auf die damit verbundenen Vorwürfe werde ich in den folgenden Abschnitten zu sprechen kommen. Aber wie dem auch sei: Noch der kühnste Neurowissenschaftler wird kaum mehr eine *res cogitans* vertreten; insofern ist im Umgang mit dem Etikett des Kartesianismus wohl auch Vorsicht geboten.

¹⁹Insofern mag es wie unfair wirken, Roths frühe Publikationen heranzuziehen. Da er sich aber nie davon distanziert hat und auch selbst noch darauf verweist, gehe ich davon aus, dass er die darin vertretenen Position noch immer verteidigen würde.

Es sind im Wesentlichen Gerhard Roth und Wolf Singer, die mit ihrem Abgesang auf den freien Willen (vgl. Singer/Metzinger 2007; Singer 2004; Roth 2004; Elger et al. 2004) im deutschsprachigen Raum das Bild der reduktionistischen Hirnforscher geprägt haben. Obwohl gerade in dieser Frage keiner der beiden – trotz aller philosophischer Entrüstung – seine Meinung wesentlich revidiert hat, zeigt der Vergleich von Roth 2010 mit Roth 1996 in Bezug auf den Umgang mit dem Begriff *Geist* eine interessante Entwicklung. In der jüngeren Publikation nämlich legt sich Roth mit der eingangs zitierten Erklärung auf *Geist* als ein Synonym für *mind* fest (s.o., S. 79, in seinen Worten „kognitive Leistungen“, „Einsicht“, „Denken“, Roth 2010: 18). Mit diesem Manöver scheint Roth begriffliche Untiefen umschiffen zu wollen, deren Gefahren er inzwischen erkannt hat. Das wirkt insofern etwas verlegen, als danach *Geist* als eigenständiges Phänomen überhaupt nicht mehr behandelt wird. Unter dem Etikett *Geist und Gehirn* werden einmal mehr die Tücken eines Substanz-Dualismus aufgeführt und evolutionsbiologisch diskutiert, wie und wo so etwas wie Geist entstehen kann, wobei allerdings stets von *geistigen* Fähigkeiten wie Denken oder Erinnern die Rede ist (vgl. ebd.: 129ff, 400ff).²⁰

1996 zeigt Roth noch wesentlich weniger Hemmungen, sich mit dem Begriff *Geist* auseinanderzusetzen. Aus einer flüchtigen Begriffsgeschichte schliesst er, dass es nötig sei, „diesen Begriff auf *individuell erlebbare Zustände* einzuschränken“ (Roth 1996: 272; Hervorhebung im Original). Darunter fasst er „bewusstes Erleben von Wahrnehmungsinhalten, Denken, Vorstellen, Aufmerksamkeit, Erinnern, Wollen, Gefühle, das Erleben der Körperidentität und schliesslich das Selbsterleben als Ich“ (ebd.: 273). Hier beinhaltet der Begriff also noch weit mehr als bloss kognitive Fähigkeiten. *Geist* bezeichnet in dieser Auffassung die Gesamtheit *bewusster Zustände*²¹, seien diese nun konativ oder kognitiv. Im alten Streit um das Wesen des Geistes sieht Roth denn auch dessen Komplexität vernachlässigt. Diese veranschaulicht er mit dem Befund, dass durch Hirnschädigungen einzelne dieser Zustände ausfallen können, ohne die Funktion anderer zu beeinträchtigen.

All dies zeigt, dass das erlebende Ich, der sich bewusste Geist in uns ein vielgestaltiges Konstrukt ist und keineswegs das einheitliche Phänomen, das

²⁰Diese möglicherweise lapidar klingenden Bemerkungen sollen Roths Programm, die kognitiven Fähigkeiten als anthropologische Differenz zu relativieren, durchaus nicht abwerten. Angesichts seines interessanten Ansatzes ist die spürbare Unlust, sich mit begrifflichen Schwierigkeiten aufzuhalten, aber umso bedauerlicher.

²¹Dies wird auch in seinem Vorwort zur 5. Auflage augenfällig, in dem er wiederholt von „Geist/Bewusstsein“ oder „geistigen bzw. bewussten Akten“ spricht (Roth 1996: 9).

Philosophen fälschlich meinen, wenn sie von ‘dem’ Geist sprechen. (ebd.: 273)

An dieser Stelle wird noch deutlicher, dass für Roth der Geist an das Bewusstsein gekoppelt ist. Tatsächlich wird aber nicht ganz klar, was Roth hier wirklich sagen will, da seine Formulierung „der sich bewusste Geist“ ungrammatisch ist. In der transitiven Form, die im Deutschen mit dem Reflexivpronomen konstruiert wird, bedarf es eines Objekts, *dessen* man sich bewusst ist. Es müsste dann also heissen: *der sich seiner bewusste Geist* (analog zu: *Fritz ist sich der Gefahr bewusst = Der sich der Gefahr bewusste Fritz*). Das intransitive Bewusstsein (*Ich war während der Operation bei Bewusstsein*) kann auf Deutsch mit dem Adjektiv nicht gebildet werden (†*Ich war während der Operation bewusst*, vgl. engl. *I was conscious during the operation*) und wird hier wohl auch nicht gemeint sein.²² Was mit „Ich“ gemeint ist, wird zwar nicht weiter erklärt; wohl soll hier die subjektive Perspektive des Geistes eingenommen werden, der sich „in uns“ in verschiedenen Zuständen manifestiert. Dabei will Roth es aber nicht bewenden lassen. Schliesslich zielt er darauf ab, die bewusst erlebten Zustände des Geistes anhand beobacht- und messbarer Hirnprozesse zu erklären. „Die Mechanismen, die zu Geist- und Bewusstseinszuständen führen“ (ebd.: 302) unterliegen den naturwissenschaftlich beschreibbaren Gesetzen der Physik; insofern ist die vorgeschlagene Methode für ihn selbst *physikalisch*. *Nicht-reduktionistisch* nennt er sie, weil sich das Erleben der geistigen Zustände *nicht* auf physikalischer Ebene beschreiben lasse.

Im Rahmen einer solchen nicht-reduktionistischen physikalischen Methodologie ist es möglich, Geist auf der einen Seite als einen mit physikalischen Methoden fassbaren Zustand anzusehen, der in sehr grossen interagierenden Neuronenverbänden auftritt, und auf der anderen Seite zu akzeptieren, dass dieser Zustand ‘Geist’ von uns als *völlig anders* erlebt wird. Dies unterscheidet ‘Geist’ aber nicht vom Erleben des Lichtes, der Härte von Gegenständen und der Musik. (ebd.: 302; Hervorhebung im Original)

Leider wird auch danach nicht erklärt, was Roth mit „völlig anders“ meint. Anders als *was* erleben wir unseren Geist? Interagierende Neuronenverbände erleben wir nicht (ausser vielleicht diejenigen eines anderen Menschen, unter Zuhilfenahme der geeigneten Instrumente). Es fällt aber auch schwer zu verstehen, was damit gemeint ist, dass ein geistiger

²²Der Begriff des Bewusstseins wird im nachfolgenden Kapitel im Rahmen der Wortfamilie *Wissen* behandelt, s.u., S. 127 und 131.

Zustand anders erlebt, als er naturwissenschaftlich beschrieben wird – oder schmeckt eine Erdbeere anders als ihr Gewicht? Den Ausweg aus diesem kategorialen Durcheinander findet Roth dann in der Beschränkung auf die physikalische Ebene:

Damit wir Geist sinnvollerweise als physikalischen Zustand ansehen können, müssen wir angeben können [...], *wo*, *wann* und *wie* dieser Zustand auftritt [...]. (Roth 1996: 303; Hervorhebung im Original)

Fassen wir Roths frühen Standpunkt zusammen: Geist sei die Summe bewusster Zustände. Als solche handle es sich dabei aber wiederum selbst um einen Zustand, der, um mit naturwissenschaftlichen Methoden fassbar zu sein, lokalisierbar sein müsse. Dass die Neurowissenschaften für einige dieser Zustände die beteiligten neuronalen Strukturen identifizieren konnten, beweise, dass eine Lokalisierung und damit die physikalische Beschreibung des Geistes möglich sei. „Mehr kann eine wissenschaftliche Erklärung prinzipiell nicht leisten“ (ebd.: 303) – mit diesem kursiv gesetzten Fazit schliesst Roth seine Ausführungen zum Geist.

Dem berühmt-berüchtigten „Manifest“ (vgl. Elger et al. 2004), mit dem elf deutschsprachige Neurowissenschaftler (darunter ebenfalls Roth) vor allem zur Debatte um die Willensfreiheit Stellung beziehen wollten, lässt sich entnehmen, dass Roths Auffassung des Geistes offenbar von einigen Kollegen geteilt wird und sie auch knapp 10 Jahre nach seiner oben zitierten Publikation noch in ähnlicher Weise vertreten wird:

Wir haben herausgefunden, dass im menschlichen Gehirn neuronale Prozesse und bewusst erlebte *geistig*-psychische Zustände aufs Engste miteinander zusammenhängen [...]. (ebd.: 33; Hervorhebung J. A.).

Neben der überhaupt aufschlussreichen Aussage und der auffälligen Gleichsetzung von geistigen und psychischen Zuständen ist hier wiederum die Beschränkung des „Geistig-Psychischen“ auf bewusst Erlebtes bemerkenswert: Ein geistiger Zustand sei ein bewusster Zustand. Sollte es nämlich nichtbewusste geistig-psychische Zustände geben, so würde der zitierte Satz implizieren, dass nur die bewusst erlebten Zustände mit neuronalen Prozessen zusammenhängen, während dies für die nichtbewussten nicht gelten würde – und das, so darf man annehmen, entspricht gerade nicht der Meinung der Autoren.

Wir werden später (im Teil C der Arbeit, s.u., S. 177) sehen, inwiefern Roth recht hat, wenn er diese Bestimmung von *Geist* mit engl. *mind* gleichsetzt. Es mag ja auch legitim

sein, damit religiöse oder idealistische Konnotationen ausschliessen zu wollen (wobei vor allem die ersteren ja gerade den alltagssprachlichen Begriff auf diese Weise *färben*). Die enge Anbindung an das Bewusstsein ist dennoch erstaunlich.

Das zeigt der Vergleich mit der deutschen Übersetzung von Antonio Damasio *The Feeling of what Happens* (1999), in der es zunächst heisst:

Bewusstsein ist ein rein privates Phänomen, das ganz auf die Perspektive der ersten Person beschränkt bleibt, auf jenen privaten Prozess in der ersten Person, den wir Geist nennen. (Damasio 2007: 24)

Geist also ist ein privater Prozess in der ersten Person, auf den das Bewusstsein beschränkt ist. Auf das Problem der Privatheit werde ich im Kapitel zu *Bewusstsein* zurückkommen (s.u., S. 131); für den Moment ist hier festzuhalten, dass *Geist* und *Bewusstsein*, ganz ähnlich wie bei Roth, auf etwas umständliche Weise so eng aneinander geknüpft werden, dass kaum klar wird, worin der Unterschied zwischen den beiden Begriffen besteht. Allerdings ist Satz ist mit einer Endnote versehen, die die Sache noch komplizierter macht:

Der Begriff ‘Geist’ [*mind* in der engl. Ausgabe, J.A.], wie ich ihn in diesem Buch verwende, umfasst sowohl bewusste als auch nichtbewusste Operationen. Er bezeichnet einen *Prozess*, keine Sache. Der Ausschnitt des Geistes, den wir dank dem Bewusstsein kennen, ist ein ständiger Fluss von mentalen Mustern, die vielfach in logischer Wechselbeziehung stehen. Schnell oder langsam, stetig oder sprunghaft bewegt sich der Fluss in der Zeit voran, gelegentlich nicht nur mit einem, sondern mit mehreren Strängen gleichzeitig. Die Stränge können parallel, konvergent oder divergent verlaufen und sich gelegentlich auch überlagern. (ebd.: 405)

Die hier anzutreffenden Eigentümlichkeiten sind Zeugnis genug vom den Schwierigkeiten, die die Bestimmung des Begriffs *Geist* offensichtlich stellt. Während Damasio zuvor noch *Geist* nur den Prozess nennen wollte, den wir auf bewusste und privilegierte Weise wahrnehmen, so fasst er nun auch „nichtbewusste Operationen“ darunter. Wir können uns allerdings kaum vorstellen, wie wir über einen Zugang zu einem privaten Prozess verfügen sollen, der uns über weite Strecken gar nicht bewusst ist. Und wenn mit diesem „privat“ bisweilen das eigene Bewusstsein ausgeschlossen sein, bleibt die Frage, *wer* denn Zugang zu den *nichtbewussten Operationen* des Geistes hat.

Zu erklären, was Geist ist, führt offensichtlich immer wieder zu Kollisionen mit dem Begriff des Bewusstseins, der für sich ja auch genug Stolperstellen bereithält. Dass *Bewusstsein* dort aushelfen soll, wo wir uns von *Geist* verwirren lassen, könnte so gedeutet werden, dass wir einfach noch mehr über die beiden Phänomene herausfinden müssen. Oder aber es lässt den Schluss zu, dass es sich bei *Geist* nicht um ein Phänomen handelt, das wir mit der naturwissenschaftlich *anmutenden* Frage „Was ist X?“ beantworten können. Mit *Geist* bedienen wir uns eines Bildes, dessen Nutzen gerade in seiner metonymischen Unschärfe liegt. Diese mit neurowissenschaftlichen Verfahren beheben zu wollen, hiesse, das Kind mit dem Bade auszuschütten.

5 Die Wortfamilie um *Wissen*

5.1 Vorbemerkungen

Die Grammatik^[1] des Wortes ‚wissen‘ ist offenbar eng verwandt der Grammatik der Worte ‚können‘, ‚imstande sein‘. Aber auch eng verwandt der des Wortes verstehen. (Eine Technik ‚beherrschen‘.) (PU: §150)

Unter den in dieser Arbeit behandelten Wörtern nimmt *Wissen* eine Sonderstellung ein, und zwar aus den folgenden Gründen:

1. Kaum ein anderer Begriff wurde durch die gesamte Philosophiegeschichte hindurch so oft bearbeitet und ergründet. Das macht die Wortgeschichte, die sich immer wieder auf philosophische Zeugnisse berufen muss, so überaus reich; die Vielfalt an Deutungen und Definitionsversuchen ist kaum zu überblicken. Immer wieder drehen sich diese allerdings noch immer um Platons Bestimmung im *Theaitetos* von Wissen als wahre, gerechtfertigte Meinung (vgl. Platon 1984: Theait. 201d ff).
2. *Wissen* ist der zentrale Begriff der Erkenntnistheorie, in der Philosophie des Geistes aber spielt er eine oft untergeordnete Rolle. Im Begriffsnetz der Epistemologie, etwa in Verbindung mit *Wahrheit*, ist er daher von weit grösserer Bedeutung als im Zusammenhang mit den hier behandelten Begriffen des Geistes.
3. Aus den vorhergehenden Punkten hat sich Wissen auch wiederholt als Gegenstand der Philosophie der normalen Sprache und Begriffsklärungen ergeben. Mit *Wissen* haben sich Wittgenstein (vor allem im Zusammenhang mit Gewissheit (vgl. ÜG), aber auch schon früher immer wieder), Austin (vgl. 1946), Ryle (vgl. 1949: 26ff), Hanfling (vgl. 1985) und weitere beschäftigt. Allerdings wurde auch in diesen Abhandlungen die Beziehungen zu den übrigen Begriffen des Geistes meist nur angedeutet.

¹Zu Wittgensteins Gebrauch von *Grammatik* s.o., S. 4, Fn.1.

4. Wenngleich *Wissen* in der Philosophie seit jeher eine wichtige Rolle spielte, so ist es heute eher sein etymologischer Verwandter *Bewusstsein*, der im Zentrum der neurowissenschaftlichen Untersuchungen steht. Zwar ist, so scheint es, auch noch längst nicht völlig klar, wie sich das menschliche Wissen auf einer neurologischen Ebene beschreiben lässt. Dennoch haftet dem Bewusstsein etwas Rätselhaftes an, das sowohl das allgemeine wie auch das wissenschaftliche Interesse weit mehr auf sich zu ziehen vermag als jeder andere Begriff dieser Wortfamilie.

Aus den genannten Gründen ist es daher im Rahmen dieser Arbeit unmöglich, die Geschichte des Wissensbegriffs vollständig aufzurollen. Da dieser aber dennoch einen zentralen Begriff nicht nur der Epistemologie, sondern auch im Rahmen dieser Arbeit darstellt, ist es wohl unabdingbar, ihm den gebührenden Platz einzuräumen. Für dieses Kapitel ergeben sich daraus die folgenden Konsequenzen:

1. Die Wortgeschichte muss überaus selektiv ausfallen. Schlaglichtartig werde ich darin einzelne Aspekte beleuchten, die ich für das Nachfolgende als relevant erachte. Wo die schriftlichen Belege Hinweise auf eine Verwendung ausserhalb der Gelehrtensprache geben, werde ich diesen mehr Beachtung schenken als philosophiehistorischen Meilensteinen.
2. Mit den etymologischen Ausführungen soll zunächst auf der sprachlich-formalen Ebene die enge Beziehung zwischen Wissen und typischen Begriffen des Geistes wie etwa *Bewusstsein* belegt werden; in diesem Kapitel geht es mir vor allem auch darum zu zeigen, dass sich diese Beziehung auch in der normalsprachlichen Verwendung nachverfolgen lässt.
3. Damit soll sich die hier vorliegende Klärung auch von den zuvor genannten unterscheiden. Das hat zur Folge, dass zwar einerseits auf die Behandlung einiger Teilbereiche des Problems bewusst verzichtet wird, dass aber andererseits vor allem das wichtige Verhältnis zum Bewusstsein stärker betont wird als in anderen Arbeiten zum Wissen.
4. In der Auseinandersetzung mit den populärwissenschaftlichen Arbeiten werde ich mich auf den Begriff des Bewusstseins beschränken. In der Wortfamilie um *Wissen* ist er in seiner Umstrittenheit unerreicht. Ausserdem, so wird sich zeigen, klaffen hier Alltagssprache und wissenschaftlicher Jargon auseinander wie bei keinem anderen Begriff des Geistes.

5.2 Wortgeschichte

5.2.1 Wissen

In zweierlei Hinsicht ist die Wortgeschichte von *wissen* typisch für die allermeisten Begriffe des Geistes: Zum einen hat sich die Bedeutung im Laufe der Geschichte vom Sinnlich-Konkreten zum Abstrakten entwickelt, zum andern war die Verwendung des Worts zunächst geprägt von den Vorlagen der klassischen Sprachen, später von den dominierenden Wissenschaftssprachen, im 17. und 18. Jahrhundert Französisch und schliesslich Englisch seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert.

Der Wortschatz, der die geistige Welt des Menschen beschreibt, bestand seit frühester Zeit unter dem Einfluss der Gelehrtensprache, die oft auch in einer fremden Grundsprache beheimatet war. So war die römische Philosophie durchsetzt von griechischen Begriffen, die deutsche von lateinischen, später von französischen und englischen. Zugleich wurden eigene Begriffe umgedeutet: Lateinische Wörter übernahmen die Bedeutung griechischer Vorlagen, die deutschen wiederum diejenigen der lateinischen. Konkrete, sinnliche Begriffe wurden in theoretische Konstrukte verlagert und mit neuen Zusammenhängen ausgestattet. Diesen Prozess haben wir im letzten Kapitel verfolgen können, und er ist auch bei den Wörtern im Bereich des Wissens zu beobachten.

Gerade dieser Einfluss der lateinischen Begriffe auf die deutschen macht auch hier einen Ausflug in den antiken Wortschatz nötig.² Während wir aber im Deutschen über nur eine Wurzel verfügen, die über die Jahrhunderte ein ganzes Sortiment an Wörtern im Zusammenhang mit Wissen hervorgebracht hat, finden wir im Lateinischen ein Nebeneinander an drei verschiedenen Wortfamilien: *novisse*, *sapere*, *scīre*.

Eine in vielen indogermanischen Sprachen überaus produktive Wurzel steckt in lat. *nōscere*. Idg. **ǵen(ə)-* ‘erkennen, kennen’ liegt dem englischen *to know* (über germ. **knē-* ebenso zugrunde wie dem deutschen *kennen* und, interessanterweise, *können* (vgl. Pfeifer 2005: 707).³ Etymologisch führt diese Wortfamilie also Wissen auf Erkennen, Entdecken zurück. Lat. *nōscere* heisst: ‘Etwas in Erfahrung bringen’, *novi* (als Perfektform): ‘Etwas

²Aus den in den Vorbemerkungen erwähnten Gründen werde ich mich an dieser Stelle auf das Lateinische beschränken und die für die Philosophie so einflussreiche Unterscheidung bei Aristoteles sowie den Theaitetos-Dialog Platons beiseite lassen.

³Die folgende Aufzählung soll lediglich eine Idee dieser Produktivität geben: aind. *jānāti* ‘kennt, weiss, versteht’; gr. *γινώσκειν* (*gignóskein*) ‘erkennen, kennenlernen’; lat. *nōtus* ‘bekannt’; *gnārus* ‘kundig, mit einer Sache vertraut’; lit. *žinóti*, russ. *znat’* ‘wissen, kennen’; ahd. *biknāen* ‘vernehmen, verstehen’; nhd. *kund*, *Kunst*.

in Erfahrung gebracht haben’ und daher ‘wissen’. Dieser Prozess ist auch noch im Deutschen abgebildet: Es handelt sich bei *können* um ein *Präteritopräsens*, ein Verb also, das eigentlich einen abgeschlossenen Zustand ausdrückt und, trotz präsentischer Verwendung, morphologisch eine Vergangenheitsform wiedergibt. So liesse sich die Grundbedeutung von *können* als ‘etwas erkannt haben und deshalb in der Lage sein etwas zu tun’ interpretieren.

Sapientia ist erst durch den Einfluss des Griechischen zu der philosophischen Tugend aufgestiegen, als die sie in klassischer Zeit verstanden wurde. Das zugrundeliegende Verb *sapere* bedeutete zunächst ‘schmecken, Geschmack haben’ und dann auch ‘riechen’ (vgl. Luck 1964: 203).⁴ Von diesen zwei Sinnen wurde bald verallgemeinert, das Wort bedeutete dann ‘seine fünf Sinne beieinander haben’, was damals wie heute heisst: ‘geistig normal sein’. Im Adjektiv *sapiens* hat sich diese Bedeutung bewahrt: Im Römischen Recht war damit die Zurechnungsfähigkeit gemeint, im Gegensatz zu *mente captus* ‘(des Verstandes beraubt =) verrückt, unzurechnungsfähig’.⁵ In klassischer Zeit wurde mit *sapientia* oft gr. τέχνη (*téchnē*) übersetzt, womit eine Fertigkeit, ein Fachwissen gemeint ist und nicht ‘Weisheit’. Aber auch als römische Entsprechung für σοφία (*sophía*) wurde es oft synonym zu *scientia* verstanden, also ‘Kenntnis, Wissen’, was selbst noch bei Seneca bezeugt ist (vgl. Ep. Mor.: 89,5–8; Luck 1964: 210). Es war vor allem Cicero, der dem lateinischen Ausdruck weiter fasste und ihn von *scientia* abhob. Für ihn bestand *sapientia* aus *providentia/prudentia* ‘(Vorausschauen=) Klugheit’, *constantia* ‘Beständigkeit’ und *acumen* ‘Scharfsinn’. Cato war für ihn nicht deshalb *sapiens*, weil er sich über eine spezifische Fertigkeit verfügte, sondern weil er sich – aufgrund seiner Erfahrung – immer wieder als verständig in verschiedenen Bereichen des Lebens erwiesen hatte. Die *Sieben Weisen* galten als praktische Gelehrte (vgl. De re publ.: I, 7, 12), nicht als Stubengelehrte im sprichwörtlichen Elfenbeinturm. Und auch Sokrates schliesslich war *sapientissimus*, weil sich seine Weisheit in seinen *Handlungen* zeigte (vgl. Luck 1964: 213). *Sapientia* war damit einer praktischen Vernunft mindestens so nahe wie einem Wissen in unserem heutigen Verständnis.

Auch *scīre* geht aus einer grossen Wortfamilie hervor und liegt seinerseits im La-

⁴So ist es im Spanischen noch erhalten: *Saber* bedeutet sowohl ‘schmecken’ als auch ‘wissen’. Im Deutschen findet sich die idg. Wurzel **sap-* noch in *Saft* und *sabbern*, was ebenfalls von der einst recht profane Bedeutung zeugt (vgl. Pfeifer 2005: 1156; Vaan 2008: 538f).

⁵Damit klingt in *homo sapiens* auch ein wesentlich bescheidener Ton an. Mit dieser Selbstbezeichnung müssen wir damit nicht gleich die Weisheit für uns in Anspruch nehmen, sondern lediglich, dass wir uns zurechnungsfähig, bei Sinnen sind.

teinischen vielen Neubildungen zugrunde, darunter auch der später zu besprechenden *cōnscientia* ‘Bewusstsein, Gewissen’. Die Bedeutung der idg. Wurzel **skēi-* findet sich noch im deutschen Fortsetzer *scheiden* (mit Dentalerweiterung **skēi-t*) (vgl. Pfeifer 2005: 1188).⁶ In diesem Verständnis entspricht Wissen dem Unterscheiden, Dinge in verschiedene Kategorien differenzieren. Die vom Verb abgeleitete *scientia* bezeichnete zunächst nicht die Wissenschaft, sondern ein persönliches Wissen, die subjektive „Vertrautheit mit einer Sache“ (Georges 1998: 2, Sp. 2528).⁷

Wie wir gesehen haben, verweist das lateinische Vokabular immer wieder auf Erfahrung als Quelle des Wissens. Zwar ist in der christlichen Literatur später (All-)Wissen und Weisheit oft Gott vorbehalten und wird dem Menschen nur mit vielen Einschränkungen zugestanden. Gleichwohl ist bereits in der Antike der Begriff des Wissens vielschichtig und von der philosophischen Beschäftigung damit durchdrungen.⁸ Und dabei bleibt Wissen doch immer auch in der Alltagssprache verhaftet. So bezeichnet im Mittelalter, etwa bei Hugo von St. Viktor, *scientia* einerseits eine Wissenschaft, die unserem Begriff der Wissenschaft zumindest nahe ist, andererseits aber auch das gewöhnliche Wissen als Fertigkeit, etwas zu tun: „Si scio natare, scientiam habeo“ (‘Wenn ich zu schwimmen weiss, habe ich Wissen’, vgl. HWPh: 10, 870; Did.: II, 30). Bemerkenswert ist das Verhältnis dieser *scientia* zum Glauben. Letzterer nämlich ist sicherer als jede Art von Wissen, wie auch noch Descartes mit Thomas mit Aquin einig ist. Dabei ist allerdings in Bezug auf *Glauben* Vorsicht geboten. Denn hier ist vom Glauben als Religionsbekenntnis die Rede, nicht von Sätzen wie: „Ich glaube, es wird gleich regnen.“ Das aus heutiger Sicht Erstaunliche an dieser Rangordnung ist indessen der Vergleich an sich: Wie wir im nachfolgenden Abschnitt noch sehen werden, würden wir heute wohl überhaupt zögern, (religiösen) Glauben und Wissen im Bezug auf Sicherheit miteinander zu vergleichen (vgl. Quaest.: q. 14, a. 9), oder wir würden zumindest Glauben mit einer *subjektiven* Gewissheit, nicht aber mit dem objektiven Wissen in Verbindung setzen.

Bei den frühesten Belegen von deutschen Wörtern für Wissen finden wir abermals ein

⁶Zur selben Familie gehören auch noch nhd. *Schädel*, *Scheitel*, *Schiff*, *Schicht* u.v.a.; engl. *shed* ‘verlieren, abwerfen’; gr. *σχίζειν* (*schízein*) ‘schlitzen, spalten’. Eine semantische Nähe zur spezifisch lateinischen Verwendung ‘wissen’ finden wir nur noch in nhd. *gescheit*.

⁷Bei de Vaan (vgl. 2008: 545) findet sich die interessante Bemerkung, dass lat. *sciō* wohl eine Rückbildung von *nescīre* sei und somit – zumindest im Lateinischen – ‘nicht wissen’ älter als ‘wissen’. Zu den morphologischen Einzelheiten vom Idg. zum Lat. siehe ebd.

⁸Noch bei Seneca heisst es, Weisheit sei das Wissen von göttlichen und menschlichen Dingen, vgl. Ep. Mor.: XIV, 89, 4f; De off.: II, 2, 5. Augustinus dagegen scheidet *sapientia* von *scientia*, indem er erstere dem Göttlichen, letztere dem Menschlichen zuordnet (vgl. De trin.: XII, 15, 25).

Durcheinander von alten, vorchristlichen Ausdrücken und lehngelbildeten Kunstwörtern, wobei beide für die Übersetzung lateinischer Texte verwendet und immer wieder auch umgedeutet werden. Und auch beim deutschen *wissen* stossen wir in der Etymologie auf die Sinneswahrnehmung. Seine Wortgeschichte bildet gewissermassen den Prozess der Erkenntnis ab; *wissen* bedeutet aus etymologischer Sicht ‘gesehen haben’. Am Anfang steht die rekonstruierte idg. Verbalwurzel **u(e)id-* ‘sehen, erblicken’ (daraus lat. *visere* ‘besichtigen’, aus der Erweiterung idg. **u(e)id-e* > lat. *vidēre* ‘sehen’). Aus dem Perfekt **uoid-* ‘ich habe gesehen’ wird ein germanisches Präteritopräsens **woida* gebildet, das sich den verschiedenen Einzelsprachen fortsetzt, so etwa got. *wait*, ae. *wāt*, ahd. *weiz*⁹ ‘ich weiss, kenne’ (vgl. Braune/Heidermanns 2004: §197; vgl. Braune/Reiffenstein 2004: §371).¹⁰ Zum selben Stamm gehört auch *weise*, das wohl auf ein adjektivisches Partizip **ueidto-* ‘wissend (= einer, der gesehen hat)’ zurückgeht.¹¹ Neben Verb und Adjektiv hat schliesslich auch das zugehörige Substantiv seinen Weg ins Neuhochdeutsche gefunden, allerdings semantisch entfremdet: Der *Witz*. In ahd. Zeit bedeutete *wizzi* (mit femininem oder neutralem Genus) noch ‘Verstand, Wissen, Einsicht’ und gehörte zu den frühesten und wichtigsten althochdeutschen Wörtern für den menschlichen Geist (vgl. Trier 1973: 66). Erst im 17. und 18. Jahrhundert, wiederum unter dem Einfluss von franz. *esprit* und dem verwandten engl. *wit* entwickelte sich seine Bedeutung zu ‘Begabung für geistreiche Einfälle’ (vgl. Pfeifer 2005: 1576). Seit Beginn des 19. Jahrhunderts hat sich diese dann über ‘kluger, geistreicher Einfall’ zu ‘humorvolle Anekdote, Scherz’ entwickelt. Reste der alten Bedeutung finden wir allerdings noch im Ausdruck *der Witz einer Sache* ‘der springende Punkt, der eigentliche Gehalt einer Sache’, in *vorwitzig*, *gewitzt* und *Aberwitz*

⁹In historischen Grammatiken und linguistischer Literatur ist eher die Schreibung <weiz> anzutreffen. Üblicherweise werden damit die verschiedenen Lautverschiebungsprodukte unterschieden, die in der Familie von *wissen* nebeneinander stehen: Gemeingermanisch ist das stimmhafte /s/ in *wīs* (vgl. engl. *wise*; beides aus germ. **weis(s)a*). Germ. **witan* dagegen wird im Ahd. zu *wizzan* (mit stimmlosem /s/) verschoben (und mit <zz> oder <zz> geschrieben). Das als /ts/ ausgesprochene <z> (neben <tz>) in ahd. *wizzi* (> nhd. *Witz*) geht auf die Verschiebung des Doppelten /tt/ zurück (vgl. engl. *wit*, *witty*). Der Leserlichkeit halber werde ich aber sämtliche Produkte der Althochdeutschen Lautverschiebung (also stimmhaftes /s/ wie Affrikate /ts/) mit <z> wiedergeben.

¹⁰Auch aussergermanisch ist diese Bedeutung der Perfektform zu finden, z.B. gr. *οἶδα* (*ōida*), aind. *vēda* u.a. ‘ich habe gesehen=ich weiss’. Diese semantische Entwicklung dürfte also bereits in indogermanischer Zeit stattgefunden haben.

¹¹Eine alternative Rekonstruktion **ueidso-* geht von einer Adjektivableitung zu **ueides* aus, um die Vokallänge in germ. **wīsa* erklären zu können (vgl. Pfeifer 2005: 1551). Neben dem ursprünglichen *wīs* wird im Ahd. noch eine Nebenform *wīsi* abgeleitet, die aber synonym ist. Die jüngere, zweisilbige Form hat unser nhd. *weise* ergeben, die ältere, einsilbige ist einzig noch in *naseweis* ‘sich einmischend’ (eigentlich ‘kundig mit der Nase’) erhalten (vgl. Pfeifer 2005: 912; DWB: 28, Sp. 1854–1983).

‘völliger Unsinn, Irrsinn’ (vgl. ebd.: 4).¹²

Die Bedeutung ‘Einsicht, Verstand’ oder auch ‘Klugheit’ und dergleichen teilte sich das ahd. *wizzī* mit einer ganzen Reihe von anderen Wörtern, von denen einige bereits an der Schwelle zum Mittelhochdeutschen wieder verschwunden sind, so etwa *spāhi*, *fruotheit* oder *buohlist*. Die hier besprochene Wortfamilie steht mit diesen und weiteren Ausdrücken oft für das zu übersetzende lat. *ratio*, hebt sich aber von allen anderen ab, indem sie allein auch das Gewusste bezeichnet. Wenn nun in der lateinischen Vorlage *sapientia* oder auch *scientia* ein Verständnis, Klugheit oder eine vernünftige Geisteshaltung bedeuteten, wurden sie nicht selten auch mit *firnumft* (> nhd. *Vernunft*) oder *sin* (> nhd. *Sinn*) übersetzt. Wo es aber um Wissensinhalte ging, konnte nur *wizzī* stehen – konsequenterweise wurde es so auch oft im Plural verwendet (vgl. Trier 1973: 67).

Ganz ähnlich wie im Lateinischen hiess *wissen* also, dass man von einer Sache Kenntnis hat und diese deshalb auch versteht. Wo das zugehörige Substantiv *Witz* nicht das Gewusste selbst, sondern die geistige Fähigkeit bezeichnete, war es diejenige, etwas zu *verstehen*, eine Fertigkeit zu besitzen, über eine daraus abgeleitete praktische Vernunft zu verfügen. Während hierfür seit jeher noch einige andere Ausdrücke bestanden, hinterliess die Bedeutungsentwicklung von *Witz* schliesslich eine Lücke in der Bezeichnung des *Inhalts*. Diese wurde im Frühneuhochdeutschen durch den substantivierten Infinitiv *Wissen* gefüllt (vgl. DWB: 30, Sp. 743–777).

Den semantischen Unterschied vom alten *Witz* zum jüngeren *Wissen* zeigt uns der Vergleich mit dem nahen Begriff *Wollen*, für den wir die entsprechenden Wortbildungen ebenfalls finden. Die Ableitung *Wille* entspricht formal *Witz*¹³, *Wollen* ist der substantivierte Infinitiv. Nun werden *Wille* und *Wollen* nicht synonym gebraucht; wir bezeichnen mit ersterem ein Vermögen (*ein starker Wille*), während das zweite eine Einstellung ist (wobei gelegentlich auch *Wille* in dieser Form benutzt wird, etwa in *Es ist mein Wille, dass ...*, das gleichbedeutend ist wie *Ich will, dass ...*). Die eigentümliche Entwicklung von *Wissen* zeigt sich hier gerade darin, dass es im Unterschied zum *Wollen* auch den Gegenstand dieser Handlung bezeichnen kann: Mit dem *Wissen* ist auch das *Gewusste* gemeint, während das *Wollen* nicht auch das *Gewollte* bedeutet.

Neben den bisher genannten begrifflichen Beziehungen ist abschliessend noch eine wei-

¹²Diese Entwicklung ist bemerkenswert, da es sich um eine der relativ seltenen Fälle einer Konkretisierung eines zuvor abstrakten Begriffs handelt.

¹³Es handelt sich in beiden Fällen um deverbale Abstraktableitungen, einerseits germ. **wit-ja* zum Verb **witan* ‘wissen’, andererseits **wel-ja* zu **wiljan* ‘wollen’ (vgl. Pfeifer 2005: 1568, 1579).

tere zu nennen, die seit jeher von grosser Bedeutung für *Wissen* und all seine Verwandten ist: diejenige zu *wahr*. Wie eingangs erwähnt, spielt die Wahrheit noch immer eine wichtige Rolle für die Definition von Wissen. Und es ist allen Wörtern des Wissens gemeinsam, dass sie die Wahrheit voraussetzen, ebenso wie auch das etymologisch zugrundeliegende Sehen. *Ich weiss, dass p*, *Ich sehe p*, *Ich bin mir bewusst, dass p* – aus allen folgt, dass *p* wahr ist, es sind *faktivische* Verben. Und natürlich ist der Begriff der Wahrheit in der Philosophie ebenso umkämpft wie der des Wissens. Die gelegentliche Abscheu vor der metaphysisch überhöhten Wahrheit kann jedoch – zumindest in Hinblick auf sein Verhältnis zu Wissen – etymologisch entschärft werden. Am Anfang steht idg. **u̯ēr-* ‘Versprechen, Verpflichtung, Vertrag’. Ihm wiederum scheint eine Verbwurzel **u̯erə-* ‘achten’ zugrundezuliegen (vgl. EWDS: 968). Insbesondere für den Abschnitt über den normalen Gebrauch des Bewusstseins (s.u., S. 127) interessant ist dabei, dass sich die aus dieser Wurzel gebildeten Wörter offenbar auf etwas bezogen haben, das man beachtete und dem man dann gewissermassen trauen konnte. Der Wahrheit, liesse sich interpretieren, geht in dieser Vorstellung eine Aufmerksamkeit voraus. Dieses Bild kann mit zahlreichen Verwandten von *wahr* im Deutschen gestützt werden, so u.a. *gewahr* als ‘achtsam’, *wahrnehmen* als ‘etwas beachten’, *bewahren* als ‘auf etwas achten’, aber auch *warnen* (< germ. **warnō-* eigentlich: ‘machen, dass sich jemand vorsieht, in Acht nimmt’, vgl. EWDS: 973).¹⁴ Das deutsche Adjektiv *wahr* findet sich analog auch in lat. *vērus*, nicht mehr aber im Englischen (aber noch *aware*).¹⁵ Für die hier besprochene Wortfamilie ist diese Etymologie deshalb bemerkenswert, weil sie die Schwierigkeiten im Zusammenhang mit Wahrheit durch einen einfachen Zirkelschluss umgeht, der, so scheint es, auch noch in der heutigen Alltagssprache verankert ist: Wahr ist, was wahrgenommen wird, und wahrgenommen wird, was wahr ist.

5.2.2 *Bewusstsein, Gewissen und Gewissheit*

Neben *Wissen* selbst sind auch die Begriffe *Bewusstsein*, *Gewissen* und *Gewissheit* in der Philosophie von besonderer Bedeutung. Der Wortstamm zeigt zwar noch die unmittelbare Zugehörigkeit zur hier behandelten Wortfamilie, semantisch scheinen sie aber –

¹⁴Davon zeugt auch das nur noch in der Schweiz gebräuchliche *erwäre*ⁿ, das ‘beweisen, belegen, wahr werden lassen’ bedeutet, d.h. wenn etwas gezeigt, dargelegt wird, wird es als wahr erkannt (vgl. Idiotikon: 16,802f).

¹⁵Das heute im Englischen hierfür gebrauchte *true* zeigt aber etymologisch in eine ganz ähnliche Richtung; es geht auf dieselbe Wurzel zurück wie unser deutsches *treu* und *trauen*. (vgl. EWDS: 928).

zumindest oberflächlich betrachtet – mit Wissen nicht mehr viel zu tun zu haben. Im Folgenden soll sich zeigen, dass bei genauerer Betrachtung allerdings auch inhaltlich diese Verwandtschaft nicht von der Hand zu weisen ist, ja dass deren Kenntnis sogar das Verständnis der involvierten Begriffe massgeblich erleichtert.

Das Wort *Bewusstsein* ist wesentlich jünger als *Wissen* oder *Gewissen*. Erst zu Beginn des 18. Jahrhunderts führte Christian Wolff *Bewustseyn* (neben *Bewust seyn* vgl. Wolff 1997: I, 3, 108–110) als deutsche Entsprechung für lat. *cōnscientia* ein. Und oft schon dort enden auch die etymologischen Ausführungen in philosophischen Arbeiten zum Bewusstsein. Dabei stellt dies nur die letzte Episode einer langen Geschichte dar. *Cōnscientia* wurde bereits und gerade im Mittelalter schon häufig ins Deutsche übersetzt. Die hierfür etablierte Entsprechung allerdings ist auf dem Weg zum Neuhochdeutschen verloren gegangen: *wizzantheit*. Erst die Geschichte dieses Worts aber kann uns heute überhaupt noch das merkwürdige Nebeneinander von *Gewissen* und *gewiss* und die Nähe zu *Bewusstsein* erklären. Wie komplex die Aufgabe der althochdeutschen Übersetzer war, als sie sich daran machten, ein philosophisches Schwergewicht wie *cōnscientia* in das noch junge Deutsch zu übertragen, soll zunächst an einem Abriss der antiken Begriffe gezeigt werden.

Leider ist die Behauptung noch immer häufig anzutreffen, dass lat. *cōnscientia* dem griechischen Vorbild *συνείδησις* (*synéidesis*) nachempfunden sei (so z.B. Pfeifer 2005: 447; HWPh: 3, 574; DWB: 6, Sp. 6219). Allerdings zeigte Peter Schönlein schon vor über vierzig Jahren anhand zahlreicher Belege, dass das lateinische Wort älter sein muss als das griechische (vgl. Schönlein 1969). Dabei widerlegte er auch die Annahme, es handle sich bei den beiden um philosophische Kunstwörter, die über die stoischen und epikureischen Schulen verbreitet worden seien. Tatsächlich ist *synéidesis* in der vorchristlichen Literatur kaum zu finden; Friedrich Zucker (vgl. 1928: 6f) nahm noch vor Schönlein an, dass die spätere Vorstellung des Gewissens in der griechischen Welt schlicht nicht das Gewicht besass, um einen eigenen Begriff prägen zu können. In unserem heutigen Verständnis von Gewissen tritt es erst in den Paulusbriefen auf (vgl. Zucker 1928: 290), nicht aber in den früheren stoischen und epikureischen Schriften. Lat. *cōnscientia* dagegen ist schon sehr früh belegt, aber ebenso wenig in der philosophischen, sondern in der juristischen Literatur. Wer *consciūs* war, verfügte über das Wissen um eine Tat, konnte vor Gericht aussagen und damit den Täter entlarven. Die Wortbildung *con-sciūs* eröffnet zwei semantische Deutungen, die für diese Verwendung zunächst gleichermassen passen: Die

Vorsilbe *con-* kann einerseits soziativ verstanden werden: Jemand weiss etwas mit einem andern zusammen; der Zeuge weiss also genau wie der Täter, wer die Tat begangen hat. Andererseits hat *con-* aber auch eine augmentative, verstärkende Funktion. Damit würde die Qualität des Wissens beschrieben: Was jemand mit eigenen Augen gesehen hat, das weiss er mit grosser Sicherheit (vgl. Georges 1998: 1, Sp.1501–1502). In der Rhetorik vor Gericht entwickelte sich dann allmählich ein feinsinniger Trick, um die Geständigkeit von Verdächtigen zu fördern: Der reale Zeuge wurde allmählich durch die Vorstellung eines inneren Zeugen ersetzt, der ebenso *consciens* war (vgl. Hennig 2006: 78). So steht jedes Handeln unter Beobachtung – und auch wenn niemand weiss, wer es war, der Täter selbst kann sich nicht belügen. Dieses Bild der inneren Zeugenschaft wurde dann angereichert durch das Urteil eines inneren Richters, womit sich gewissermassen der gesamte Gerichtsprozess ins Innere verlagerte (vgl. ebd.: 83). Der Täter wurde vor dem inneren Tribunal des Gewissens für schuldig gesprochen, noch bevor die Gesellschaft ihm auf die Spur kommen konnte. Auf diesem Weg fand *cōnscientia* zunächst vor allem durch Cicero, später auch über Seneca den Weg in die Philosophie. Gleichwohl ist es bei Cicero, wie Gunnar Rudberg über das Gewissen bei Cicero schreibt, noch kein „fester, klarer Terminus“, sondern eher so etwas wie ein Gefühl, das mit dem Rückblick auf das eigene Leben verbunden ist (vgl. Rudberg 1955: 104). Und Seneca, der *cōnscientia* zwar überaus häufig verwendet, bleibt, entgegen den Gepflogenheiten der stoischen Philosophie, eine Definition schuldig. Mit aller Vorsicht vor einer anachronistischen Interpretation solcher antiken Begrifflichkeiten lässt sich doch annehmen, dass *cōnscientia* einerseits eine Kenntnis, eine Gegenwärtigkeit gegenüber einem Sachverhalt bezeichnete, andererseits auch insbesondere das Bewusstsein um die Rechtmässigkeit einer begangenen Tat; ein moralisches Verständnis also, das die Kenntnis dessen, worin die Tat bestand, beinhaltet.

Das Christentum nahm die römische Vorstellung dieses „Wissen[s] eines idealen Beobachters über mich“ (Hennig 2006: 104) dankbar auf.¹⁶ Es war wohl Paulus, der den Begriff aus der ihm bestens bekannten philosophischen Literatur übernommen hatte, um

¹⁶Bemerkenswert ist dabei, dass im Hebräischen und Aramäischen kein Wort für ‘Gewissen’ existiert, wie Schönlein (vgl. 1969: 290) und Zucker (vgl. 1928: 22) festhalten. Dieser Umstand liesse sich dadurch erklären, dass in alttestamentarischer Vorstellung Gott gewissermassen als direktes Gegenüber über menschliche Taten richtet, während in der späteren, christlichen Lehre der Mensch ein Gewissen in sich trägt, welches das eigene Handeln beurteilt.

damit nun so etwas wie das Wissen um die moralische Integrität gegenüber Gott¹⁷ zu bezeichnen, und mit ihm taten dies die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte: Tertullian, Origenes, Augustinus und weitere (vgl. HWPh: 3, 580). Aber auch spätere christliche Autoren wie Boëthius, Abaelard oder Thomas von Aquin versuchten in ihrer Verwendung wie auch in gelegentlichen Definitionsversuchen immer wieder, *cōnscientia* auf eine besondere Art von Wissen zurückzuführen.¹⁸

Als im frühesten Mittelalter dann einzelne lateinische Wörter glossiert wurden, fehlte dem jungen Althochdeutsch noch eine passende Übersetzung für den inzwischen zentralen Begriff des Gewissens. Bereits im achten Jahrhundert taucht an manchen Stellen hierfür *wizzantheit* auf, das der lateinischen *cōnscientia* genau nachgebildet war (vgl. Seebold 2001: 328).¹⁹ Ihm gegenüber steht die alternative Glossierung *giwizzani* (mit variierenden Schreibungen, auch <gi-/gawizzeni>), das wohl nicht als Kunstwort geschaffen wurde, sondern der Umgangssprache entnommen war.²⁰ Wie in vielen anderen Fällen ist auch die Übersetzung von *cōnscientia* in den ersten Jahrhunderten der deutschen Schriftlichkeit alles andere als einheitlich. In den Glossen sind oft *ad-hoc*-Übersetzungen zu finden, denen es an Systematik fehlt und den Sinn der lateinischen Vorlage nur vage wiedergeben.

Auf dem Höhepunkt der althochdeutschen Übersetzungstätigkeit folgte Notker einem bemerkenswerten Muster. Der Wortschatz seiner philosophischen Übersetzungen unterscheidet sich bisweilen deutlich von dem der theologischen, sodass er für ein Wort wie *cōnscientia*, das ihm aus beiden Bereichen vertraut war, je nach Kontext unterschiedliche, dort aber konsequent verwendete Entsprechungen heranzog. Oft ist es nur dank dieser so stark kontextgebundenen und unschematischen Übersetzungs- und Interpretationstätig-

¹⁷Vgl. etwa Apg 24,16: „Deshalb bemühe auch ich mich, vor Gott und den Menschen immer ein reines Gewissen zu haben.“ Lat.: „In hoc et ipse studeo sine offenculo cōnscientiam habere ad Deum et ad homines semper.“ Gr.: „Ἐν τούτῳ καὶ αὐτὸς ἀσκαῶ ἀπρόσκοπον συνείδησιν ἔχειν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ τοὺς ἀνθρώπους διὰ παντός.“

¹⁸so etwa in Thomas' *Summa theologica*: „Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid, nam conscientia dicitur cum alio scientia.“ S. theol.: I, q.79, art. 13

¹⁹(*Cōn-*)*scientia* liegt das Partizip Präsens des Verbs *scīre* zugrunde, das adjektivisch gebraucht wird (*scīens* 'wissend') Mit dem Suffix *-tia* wird ein Abstraktum abgeleitet. Zum ahd. Verb *wizzan* gehört das Partizip Präsens *wizzanti*, mit dem Suffix *-heit* wird ein abstraktes Substantiv gebildet (vgl. *ehrlich* – *Ehrlich-keit*).

²⁰Für das Wort sind zwei verschiedene Bildungen anzunehmen: Zunächst handelt es sich um das Partizip Perfekt *giwizzan* 'gewusst' zu *wizzan* (vgl. *schlagen* – *geschlagen*), von dem ein feminines Substantiv *giwizzeni*, mit Endungsabfall *giwizzen*, abgeleitet wurde. Gleich lautet allerdings der substantivierte Infinitiv des Verbs *giwizzen* 'sehr sicher sein; fähig, geeignet sein', einer Intensivform von *wizzan* mit augmentativem Präfix (vgl. Schützeichel 2006: 424; vgl. DWB: 6, 6219f). Dass letztere Variante sich durchgesetzt hat, ist heute noch erkennbar am neutralen Genus, wie es substantivierten Infinitiven eigen ist (vgl. *das Schreiben*).

keit möglich, die semantischen Feinheiten in den lateinischen Vorlagen zu erkennen, die durch die oft unspezifische Verwendung von *cōnscientia* verdeckt und einem heutigem Verständnis nur schwer zugänglich sind. Schröbler (vgl. 1953: 45) und Trier (vgl. 1973: 150f) stellen in ihren Untersuchungen zu Notkers Übersetzungstätigkeit fest, dass dieser zwei Bedeutungen von *cōnscientia* unterschied: Im Psalter fand er *cōnscientia* ausschliesslich im christlichen Verständnis, das auf die Paulus-Briefe zurückgeht und unserem ‘Gewissen’ nahekommt. Mit der Übersetzung als *giwizzen* folgte Notker der Tradition der ihm wohlvertrauten Glossen, wie sie seit dem achten Jahrhundert in St. Gallen belegt sind. Wo aber *cōnscientia*, oft auch einfach *scientia*, in einem philosophischen Zusammenhang auftrat (was vor allem in seiner Bearbeitung der *Consolatio Philosophiae* des Boëthius der Fall war) vermied er das christlich besetzte *giwizzen* und setzte das neutralere *wizenheit*²¹ ein. *Giwizzen* erhielt damit ein moralpsychologisches Gepräge, das stets im Zusammenhang mit der Bewertung von Taten stand, während *wizenheit* eher ein Gewahrsein im intellektuellen Sinn bezeichnete (vgl. Trier 1973: 151). In der *Consolatio* selbst sind kaum Unterschiede zwischen der Verwendung von *scientia* und *cōnscientia* auszumachen; Notker übersetzt beide regelmässig mit *wizenheit*. Daneben gibt es Attribute wie *divina scientia*, das Notker mit *gotes wizenheit* ‘Gottes Wissen’ übersetzt (vgl. Nb: 656), die deutlich machen, das hier nicht von einem Gewissen die Rede sein kann, sondern um eine besondere Art von Wissen. Aber auch in diesem Zusammenhang kann die Besonderheit im Mitwissen oder in der Sicherheit des Wissens bestehen. Dass es sich bei diesem Wechsel zwischen *giwizzen* und *wizenheit* nicht einfach um ein Stilmittel zur Vermeidung von Wiederholungen oder gar um Zufall handelt, belegen die ausführlichen Kommentare Notkers, die neben der lateinischen Vorlage und der althochdeutschen Übersetzung ein drittes, wichtiges Textelement bilden und seinen Schülern Original und Übersetzung erläutern sollten.

Während noch bei Notker im 11. Jahrhundert *wizenheit* die häufigste Übersetzung für *cōnscientia* darstellt, wird es schon im Mittelhochdeutschen immer seltener gebraucht, bevor es im Frühneuhochdeutschen ganz verschwindet. *Gewissen* hingegen gewinnt zunehmend an Gewicht und wird immer mehr auf die Bedeutung der inneren moralischen Instanz verengt, die seit Luther den Fehlbaren auch beiessen kann (was eine Lehnübersetzung des seit Cicero belegten *morsus cōnscientiae* darstellt, vgl. Pfeifer 2005: 447).

²¹In den Wörterbüchern wird es oft in der etymologisch durchsichtigeren Form <wizzantheit> aufgeführt (Schützeichel 2006: 424f); da ich mich an dieser Stelle auf Notker konzentriere und orthographische Abweichungen hier keine Rolle spielen, werde ich seine Schreibung beibehalten.

Wizenheit war ein Gelehrtenwort, das den Weg in die Umgangssprache, soweit wir dies nachverfolgen können, nicht gefunden hat. Offensichtlich gab es in der Sprache des Alltags keinen Bedarf für dieses Wort – und in den deutschen Übertragungen lateinischer Vorlagen wurde es von *giwizzen* verdrängt. Denn obwohl *wizenheit* in Wörterbüchern immer wieder mit ‘Bewusstsein’ übersetzt wird (vgl. Schützeichel 2006: 424f), so darf nicht vergessen werden, dass *wizenheit* semantisch sehr viel näher bei *giwizzen* anzusetzen ist als bei unserem heutigen *Bewusstsein* in seiner normalsprachlichen Verwendung. *Wizenheit* übte nie die Funktion aus, wie wir sie heute etwa in *Kostenbewusstsein*, *ich bin bei Bewusstsein* oder *ich bin mir bewusst, dass ...* finden.

Fassen wir den Befund zusammen. Das gelehrte *cōnscientia* wurde in der theologisch-philosophischen Literatur des Althochdeutschen mit *giwizzen* bzw. *wizenheit* wiedergegeben, von denen allerdings wohl nur ersteres in der Umgangssprache verankert war und in der Folge auch nur dieses überlebte, mehr und mehr mit der moralpsychologischen Bedeutung, die es heute noch hat. Lat. *cōnsciūs*, das viel häufiger verwendet wurde als das davon abgeleitete *cōnscientia*, wurde je nach Kontext sehr unterschiedlich verwendet und entsprechend auch mit unterschiedlichen Ausdrücken übersetzt. Spätestens seit dem Mittelhochdeutschen ist *giwis(s)* ein häufig gebrauchtes Wort. Seine Verwendung zeigt beispielhaft der berühmteste Vers dieser Epoche:

Dû bist mîn, ich bin dîn.
des solt dû gewis sîn.²²

In dieser Form lässt es sich durchaus mit seiner heutigen Form *gewiss* übersetzen, das im Sinne von ‘sicher, unzweifelhaft’ zu verstehen ist. Im Bezug auf das *Wissen* steht hier die Sicherheit des Wissens im Vordergrund. *Bewusst* dagegen verwies (wie noch heute) auf die Gegenwärtigkeit des Gewussten, so etwa in folgendem frühneuhochdeutschen Satz:

Nu ist allen rechten christen das wol bewust, wer kein wort gottes achtet, der
achtet auch keinen gott. (Luther 1854: 346)

Luther geht es hier nicht darum zu betonen, dass anständige Christen sich in dieser Sache sehr sicher, sondern dass sie sich dessen allezeit *gewahr* seien. Das mit dem Achten Gottes auch das Achten seiner Gebote einhergeht, stellt nun kaum ein Wissen im Sinne einer Information dar, das man sich aneignen, anzweifeln oder gar irgendwie belegen könnte.

²²‘Du bist mein, ich bin dein, dessen sollst du dir sicher sein.’, anonyme Autorschaft; Blatt 114v der Tegernseer Pergamenthandschrift, vgl. Moser/Tervooren 1988: 21.

Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten erstaunt es vielleicht nicht so sehr, dass in all den Jahrhunderten bis zu Wolffs Schöpfung ein Wort wie *Bewusstsein* kaum vermisst wurde. Vergessen wir nicht: *Bewusst* war ein durchaus gebräuchliches Wort der Alltagssprache, ebenso *Gewissen*. Es schien offenbar kaum Anlass zu geben, dem Gewissen eine Instanz zu Seite zu stellen, in der sich das abspielte, was einem bewusst ist. Die neuzeitliche Philosophie, insbesondere diejenige René Descartes, schuf mit einem neuen Menschenbild allerdings auch eine neue Begrifflichkeit. Das eigentlich Verhängnisvolle daran war jedoch, dass gerade Descartes sich stark an der Terminologie Thomas von Aquins orientierte, sodass in der Beschreibung des menschlichen Geistes traditionsreiches, christlich geprägtes Wortmaterial mit neuen Ideen gefüllt wurde. So verwendet Descartes neben dem für seine Auffassung des Geistes zentralen *cōgitatio* auch das althergebrachte *cōscientia*. Wie Boris Hennig in seiner Arbeit über „*Conscientia*“ bei Descartes (2006) festhält, wird das Wort aber an keiner einzigen Stelle erklärt oder definiert (vgl. Hennig 2006: 62). Und auch Descartes' eigene Ausführungen sowie die Reaktionen seiner Zeitgenossen lassen darauf schliessen, dass er es durchaus der scholastischen Tradition entsprechend verwendete – im Gegensatz zu *cōgitatio*, das er an berühmter Stelle der *Mediationes* betont:

Das Denken ist es; es allein kann von mir nicht abgetrennt werden; Ich bin, ich existiere, das ist gewiss. Wie lange aber? Offenbar solange ich denke, denn es ist ja auch möglich, dass ich, wenn ich überhaupt nicht mehr denken würde, sogleich aufhörte zu sein.²³ (Descartes 2004: 83)

Descartes' *cōgitatio* ist intentional: *glauben, dass p; wissen, dass p* sind Akte der *cōgitatio*, sie sind auf einen Sachverhalt gerichtet. *Cōgitatio* selbst ist Gegenstand der *cōscientia*, die der *cōgitatio* übergeordnet ist und kein Denkakt darstellt (da dies sonst in einen Zirkelschluss führen würde, vgl. Hennig 2006: 176). Hennig zufolge ist *cōscientia* bei Descartes

eine Aktualisierung *praktischen* Wissens, das implizite Herantragen von Massstäben an ein Tun. Dass die *conscientia* nicht selbst eine *cogitatio* ist, hat

²³ „Cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem.“ (Descartes 2004: II, 6; AT VII: II, 27; die deutschen Übersetzungen Descartes' sind im Folgenden den Ausgaben von Meiner und Reclam entnommen; auf die Ausgabe von Adam und Tannery verweise ich mit Angabe der Kapitel in römischen und der Seiten in arabischen Ziffern).

seinen Ursprung dann auch einfach in der traditionellen Mittlerfunktion der *conscientia* zwischen dem faktischen und dem idealen Wissen. *Conscientia* hat der Geist nicht dadurch, dass er selbst etwas denkt, sondern dadurch, dass er ein Wissen mit einem anderen, nämlich dem idealen Beobachter, *teilt*. (ebd.: 176f; Hervorhebung im Original)

Descartes versteht unter *cōnscientia* nicht mehr ein Gewissen, wie wir es etwa bei Paulus finden. Dennoch klingt die moralische Urteilsinstanz hier noch nach; der Einfluss Thomas' auf das Denken Descartes zeigt sich hier deutlich. Insgesamt spielt *cōnscientia* im Vergleich mit *cōgitatio* eine eher unscheinbare Rolle. In den *Meditationen* ist der Begriff kein einziges Mal zu finden. Kemmerling, der sich ebenfalls mit Descartes Bewusstseinsbegriff auseinandersetzte (vgl. 1996), hält fest, dass Descartes zwar „den neuzeitlichen Begriff des Bewusstseins begründet haben mag“, sich aber eigentlich für das Bewusstsein gar nicht sonderlich interessiere und „ziemlich genau das Gegenteil eines Bewusstseinsphilosophen“ war (vgl. Kemmerling 1996: 112). Dennoch ist Descartes für den Bewusstseinsbegriff eine zentrale Figur, da sich in seinem Werk zwei Weltbilder überschneiden: auf der einen Seite die scholastische Philosophie, in der der menschliche Geist durchwegs in Bezug auf das Göttliche verstanden wird, auf der anderen Seite das neuzeitliche Bestreben, Mensch und Natur aus einer empirisch-materialistischen Perspektive zu erklären. Mit dem Schritt in die Neuzeit durchlief auch der christlich geprägte Ausdruck *cōnscientia* eine Wandlung. Zwar wurde allmählich der moralische Gehalt vom Begriff des Bewusstseins auf den des Gewissens übertragen. Die Idee aber, das etwas dem Gedankenstrom Übergeordnetes jeden Augenblick unseres bewussten Lebens begleitet, blieb auch der neuzeitlichen und schliesslich modernen Auffassung des menschlichen Geistes erhalten. Christian Wolff führt Idee weiter und prägt hierfür erstmals den Ausdruck *Bewusstseyn*:

§ 195. Solchergestalt setzen wir das Bewust seyn als ein Merckmahl, daraus wir erkennen, dass wir gedencken. Und also bringet es die Gewohnheit zu reden mit sich, dass von einem Gedancken das Bewust seyn nicht abgesondert werden kan.

[...]

§ 197. Weil ich aber bey mir weiter nichts als das Bewustseyn [sic] finde, das ist, meine Gedancken; so rechne ich weiter nichts zu mir, als das Gedencken, und was demnach zu diesem gehöret, das sehe ich an als in mir. (Wolff 1997: I., 3: 108–110)

Im Unterschied zu Descartes bringt er Bewusstsein nicht mehr in Verbindung mit einer moralischen Instanz. Aber auch für ihn ist Denken ohne Bewusstsein nicht möglich; in der zweiten Textstelle scheint er es mit dem Denken an sich zu identifizieren. Mit dieser Substantivierung *Bewusstsein*, von der wir die Wortbildung im Laufe des Textes nachvollziehen können (anhand der Zusammenschreibung), schafft Wolff einen Begriff für etwas, das mit dem alten *cōnscientia* die Allgegenwärtigkeit und epistemische Überlegenheit gegenüber anderen geistigen Zuständen oder Tätigkeiten teilt, aber ohne dessen moralischen Unterton auskommt.

Wolffs *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* erscheint 1713; wenige Jahre zuvor, 1694, beschäftigt sich auch John Locke in seinem *Essay concerning Human Understanding* mit *consciousness* und versteht es in einer ganz ähnlichen Weise wie Wolff *Bewust-seyn*. Für Locke zentral ist allerdings dessen Rolle als Identitätsstifter. Bewusstsein ist das, was überhaupt die Person bestimmt: Was mir bewusst ist, ist Teil meiner Person. Und was mir nicht bewusst ist, hat keinen Anteil daran, was meine Person ausmacht: „Without consciousness, there is no person“ (vgl. EHU: II, 27). Von diesen Bezügen zur personalen Identität abgesehen, lässt sich Locke aber, wiederum ähnlich wie Wolff, nirgends auf eine Bestimmung des Bewusstseins ein. Kemmerling (1996: 113) resümiert, Locke schwelge in „Reden von ‚consciousness‘ – und weiss doch nichts philosophisch Erhellendes über das Bewusstsein zu sagen.“

In seiner „Handvoll Bemerkungen zur begrifflichen Unübersichtlichkeit von ‚Bewusstsein‘“ (1998) fördert Andreas Kemmerling einige erhellende Eigentümlichkeiten zum Gebrauch von *Bewusstsein* zutage; aber auch er verfährt mit der Wortgeschichte allzu schnell. Ein Wort, das fernab der Alltagssprache gebildet worden ist, in dieser wie auch in Fachsprachen über keinen geregelten Gebrauch verfügt, ist zumindest verdächtig – damit hat Kemmerling sicherlich recht. Dann behauptet er allerdings, dem philosophischen *Bewusstsein* fehle eine „Primitivform in der Umgangssprache“ (Kemmerling 1998: 62f), und um dies zu verdeutlichen, ‘erfindet’ er ein Verb *bewissen*, mit dem wir aber „keinen Sinn [...] verbinden“. Gerade dieses vermeintliche Phantasiewort aber stellt die Grundlage von Wolffs Wortbildung *Bewusstsein* dar und ist so alt wie die frühesten Belege seiner Wortfamilie (vgl. Pfeifer 2005: 130). *Bewus(s)t* (neben *bewist*) ist das Partizip Perfekt von *bewissen* (ahd. *biwizzan*), das konjugiert allerdings weit seltener auftauchte als sei-

ne Partizipien *bewust* und *biwissend*.²⁴ Bei diesem inzwischen verlorenen Verb handelte es sich um eine Intensivbildung zu *wissen* und bedeutete etwa ‘genau kennen, kundig sein, Bescheid wissen, begreifen’ (vgl. Pfeifer 2005: 130; DWB: 1, Sp. 1787). *Bewusst* ist spätestens in frühneuhochdeutscher Zeit ein überaus häufiges Wort, nach Luther setzt es sich im ganzen deutschsprachigen Raum gegen die Nebenform *bewist* durch. Es tritt hauptsächlich in der Konstruktion mit Reflexivpronomen und Genitivobjekt *sich einer Sache bewusst sein* auf.²⁵ In Goethes *Faust* etwa finden wir den – besonders im Kontext der Wortfamilie – interessanten Ausspruch des Mephistopheles:

Allwissend bin ich nicht; doch viel ist mir bewusst. (*Faust*: Szene 7, II, 1582)

Gerade an dieser Formulierung ist leicht zu erkennen, dass für Goethe die Wurzel in *bewusst* und damit die Beziehung zu *wissen* durchaus noch anklingt; andernfalls wäre die Adversativkonstruktion wenig sinnvoll. Gegen *Faust* gerichtet, relativiert Mephistopheles den Wert des Faktenwissens des Gelehrten. Das Viele, das ihm bewusst ist, besteht eben – zumindest an dieser Stelle – aus der Gegenwart des Erfahrungsschatzes, aus all den scharfsinnigen Beobachtungen, womit Mephistopheles *Faust* stets einen Schritt voraus ist.

Ganz ähnlich wie das ahd. *wizenheit* handelt es sich auch bei *Bewusstsein* um ein Wort der Gelehrtensprache, dessen ursprüngliche Bedeutung erst durch den Bezug zu den antiken Quellen verständlich wird. Dass es so etwas wie eine unserem Denken übergeordnete Instanz gibt, die überhaupt erst die Kontinuität unserer Identität schafft, hängt eigentlich wesentlich zusammen mit der moralischen Funktion der ständigen Begleitung: Was auch immer gedacht oder getan wird: Alles ist Gegenstand moralischer Bewertung. Ganz anders verhält es sich aber mit *bewusst*, das seit frühester Zeit neben den Vorläufern unserer heutigen Wörter *wissen* und *gewiss* seine alltagssprachliche Verwendung besass.

Wenn auch diese Wortgeschichte nur einzelne Episoden aus über tausend Jahren Schriftlichkeit anführen konnte, so lässt sich doch die vielfältige Verstrickung von *Wissen*, *Bewusstsein*, *Gewissen* und *Gewissheit* darin erahnen. Wie die folgenden Abschnitte zeigen werden, ist es auch in diesem Fall von Familienähnlichkeit kaum möglich, aus diesen verschiedenen Begriffen einen einzigen gemeinsamen Nenner herauszukürzen, der nun in den

²⁴So etwa im ersten Beleg *unbiuizssendi* für *ignorantes* ‘Unwissende’ in der ahd. Isidor-Übersetzung aus dem 8. Jh., vgl. Schützeichel 2006: 373.

²⁵Vereinzelt ist es als attributives Adjektiv mit der Bedeutung ‘bekannt’ zu finden: „Weyland setzte mit den beiden Gatten das Gespräch fort, das sich auf lauter bewusste Personen und Verhältnisse bezog“ (Goethe 2005: 2, 10, 433). Diese Verwendung hat sich jedoch nicht durchgesetzt.

einzelnen Fällen des Gebrauchs zu erfassen wäre. Aber die Wortgeschichte beweist auch, dass die Beziehungen zwischen den verschiedenen Varianten des Gebrauchs nie abgerissen sind, was uns zumindest einen Hinweis darauf gibt, dass diese auch in unserer heutigen Verwendung noch immer eine Rolle spielen.

5.3 *Wissen* im normalen Gebrauch

5.3.1 *Wissen* und *wissen*

Wissen ist nicht erst seit den jüngeren Auseinandersetzungen mit den Neurowissenschaften ein zentrales Thema der Philosophie. Gerade im 20. Jahrhundert wurde es durch das Gettier-Problem wieder belebt, dessen Vorgehen übrigens durchaus Ähnlichkeit zur Begriffsklärung aufweist. Und noch immer tun sich seither Philosophen schwer mit der Frage, ob Wissen nun wahrer, gerechtfertigter Glaube sei (z.B. Turri 2012; Poston 2009; Craig 1990 u.v.a.). Dabei hat Hanfling mit seinem „Situational Account of Knowledge“ (Hanfling 1985) auf einen wohl aussichtsreicheren Weg verwiesen, um das Problem des Wissens überblicken zu können: Er hat untersucht, in welchen Situationen des alltäglichen Lebens wir überhaupt von Wissen sprechen. Auf Hanflings Analyse werde ich weiter unten zurückkommen. Zuvor noch gilt es aber, einige spezifische Probleme im Deutschen zu beleuchten, nämlich das Verhältnis des Verbs *wissen* zu seinem – heutigen – Substantiv *Wissen*.

Um den den heutigen Gebrauch des Begriffs möglichst genau erfassen zu können, ist es zunächst einmal wichtig, zwischen dem Verb *wissen* und dem Substantiv *Wissen* zu unterscheiden. Natürlich gilt diese Unterscheidung nicht allein fürs Deutsche – ihm eigen ist aber die Gefahr der Verwechslung, die sich etwa im Englischen nicht ergibt (vgl. engl. *to know* – *knowledge*). Die Sprache verführt uns nämlich dazu, für jedes grammatische Substantiv einen Gegenstand anzunehmen, der bei bestimmten Substantiven abstrakter Art ist, sodass wir stets von *Wissen* sprechen und stillschweigend davon ausgehen, dass sich Verb und Substantiv analog zueinander verhalten. Es ist zu zeigen, warum dies hier nicht der Fall ist, warum *wissen* aber auch nicht einfach eine Tätigkeit und *Wissen* das Produkt dieser Tätigkeit ist, wie uns das Verhältnis von Verb und Substantiv vielleicht glauben machen könnte.

Dass das Substantiv *Wissen* eine weit bewegtere Geschichte vorzuweisen hat als das gleich lautende Verb, ist schon daran zu erkennen, dass *Wissen* eine jüngere Ableitung

ist, während das ältere *Witz*, wie wir im vorherigen Abschnitt gesehen haben, heute kaum mehr mit *wissen* in Verbindung gebracht wird. *Witz* konnte, ebenso wie *wissen*, nur Personen zugeschrieben werden (vgl. DWB: 30, Sp. 862ff). Das Wissen aber, von dem wir heute reden, kann z.B. auch in Büchern enthalten sein. Allerdings sind wir aber auch in dieser Zuschreibung nicht ganz so frei, wie es zunächst scheinen mag. Denn neben Personen können wir nur sprachlichen Medien Wissen zuschreiben; Bücher können Wissen enthalten, Sammlungen von Büchern, d.h. Bibliotheken ebenso, das Internet, Zeitungen, Hörbücher. Von einem Musikstück könnten wir sagen, sein Aufbau etwa verrate etwas über das Wissen, eher aber über das Können seines Komponisten. Aber das Musikstück enthält nicht Wissen, wie ein Buch Wissen enthält. Ein Bild kann Informationen enthalten, aber kein Wissen. Auch hier zeigt sich, wie viel enger der Gebrauch von *Wissen* ist als von *Information*. Und wir können diesen Beispielen ebenfalls entnehmen, dass wir mit *Wissen* eben meist nur eine ganz bestimmte Art von Wissen meinen, nämlich Faktenwissen. So kann in Büchern enthalten sein, dass der Zweite Weltkrieg 1939 ausgebrochen ist, aber nicht in einem Bild oder einem Musikstück. Denn dieses Faktenwissen besteht aus Sachverhalten, die wir in Sätzen formulieren, die besagen, *dass p*.

In Bezug auf das Gettier-Problem müssten somit zunächst einmal die Fragen unterschieden werden, ob Wissen aus wahrem, gerechtfertigtem Glauben besteht, und ob etwas zu wissen heisst, etwas Wahres gerechtfertigterweise zu glauben.

Ich habe bereits ausgeführt, wie es dazu kam, dass wir die Bezeichnung für die menschliche Fähigkeit des Wissens, nämlich *Witz*, verloren haben. *Wissen* ist gewissermassen ein künstlicher Ersatz und in der Alltagssprache seltener anzutreffen als das Verb, von dem es abgeleitet wurde. Ich werde mich darum in der Betrachtung der alltagssprachlichen Verwendung auf *wissen* konzentrieren.

5.3.2 Was es heisst, etwas zu *wissen*

Es ist offenbar einfacher zu beantworten, was es heisse, etwas zu wissen, als was Wissen sei. Was aber bedeutet es normalsprachlich, etwas zu *wissen*, und was ist dan, darauf aufbauend, *Wissen*? Bennett und Hacker bestimmen:

„To know that something is thus-and-so is trivially to be in possession of information.“ (PFN: 148)

Diese Gleichsetzung von *wissen* und dem Besitz von Informationen muss, wenn sie auch für das Deutsche zutreffen sollte, neueren Datums sein. Denn wie uns die Wortgeschichte

gezeigt hat, wurde *wissen* immer auch mit *verstehen* verbunden und damit weiter gefasst, als es die hier vorgeschlagene Definition tut.²⁶ Etwas zu wissen hiess nicht, nur über bestimmte Informationen zu verfügen, sondern eben auch, diese Informationen in gewisser Weise zu verstehen, ihnen gemäss etwas tun zu können, ihnen gemäss ein Leben zu führen oder Zusammenhänge zu verstehen, die denen verborgen bleiben, die nicht über dieses Wissen verfügen. Eine solche Bestimmung von *wissen* (und es geht sowohl im englischen Original von Bennett/Hacker 2003 als auch in der deutschen Übersetzung um das Verb) würde zwar noch nicht die Rede von wissenden Gehirnen, wohl aber von wissenden Computern erlauben. Und halten wir nochmals fest: Zu sagen, dass Computer oder auch Bücher Wissen enthalten, ist etwas anderes, als zu sagen, dass Computer und Bücher etwas *wissen*.

Das Unbehagen, das dieser letzte Teilsatz auszulösen vermag, lässt erahnen, wie wenig sich die Verwendungsmuster des Wortes verändert haben, was angesichts der überhaupt so stabilen Semantik nicht weiter erstaunlich ist – immerhin ist die Bedeutung, soweit wir es beurteilen können, seit ahd. *wizzan* bis zu unserem nhd. *wissen* dieselbe geblieben. Wir sagen von Büchern nicht, dass sie etwas wissen. Und wenn wir umgangssprachlich so reden, so stellen wir uns das Buch wie im Märchen als ein *sprechendes* Buch vor. Und eine solche *Personifizierung* kann uns etwa zu der Mahnung verleiten, auch Wikipedia *wisse* nicht alles. Tatsächlich sagen wir aber nur von Menschen, allenfalls von Tieren, dass sie etwas wissen. Auch programmierbare Mikrowellengeräte wissen nicht, wie lange eine gefrorene Lasagne zum Auftauen braucht. Selbst wenn wir Geräten – mitunter scherzhaft – die Fähigkeit etwas zu wissen unterstellen, so sind wir dabei doch kaum im Zweifel darüber, dass es sich dabei um ein spielerisches Bild statt um eine tatsächliche Instanz von Wissen handelt. Umgekehrt sagen wir vielleicht von einer Person, sie sei eine *wandelnde Enzyklopädie* und drehen dabei den metonymischen Spiess um. Mit dieser Verdinglichung stellen wir die Person so dar, *als würde* sie so viel Wissen enthalten wie eine Enzyklopädie. Aber natürlich heisst das nicht, dass diese Person eine grosse Menge an *Wissen enthält*, sondern lediglich, dass sie viel *weiss*.

Diese Regularitäten unserer normalen Sprache lassen durchaus gewisse Zweifel an der Behauptung aufkommen, etwas zu wissen heisse nichts weiter, als im Besitz von Infor-

²⁶Weiter oben (s.o., S. 103) habe ich auf die Verwandtschaft von engl. *to know* und nhd. *können/kennen* verwiesen. Für den Ausdruck im Englischen gilt die Aussage also umso stärker: Sollte die Behauptung von Bennett und Hacker zutreffen, muss sich der Gebrauch des Verbs auf bedeutsame Weise verengt haben.

mationen zu sein. Bevor wir von jemandem sagen, er wisse etwas, fragen wir vielleicht nach seinem Wissen – und natürlich können wir ihn auch nach einer Information fragen. Sollte er die richtige Auskunft erteilen, so schreiben wir ihm dann Wissen zu, wenn wir auch Anlass zur Annahme haben, er habe gute Gründe dafür – so jedenfalls verlangt es die traditionelle Definition. In vielen Fällen ist es aber nicht eine sprachliche Äusserung, sondern eine Handlung, die uns annehmen lässt, unser Gegenüber wisse etwas. Jemand weiss, wie man einen Dampfabzugfilter ersetzt, wenn er einen Dampfabzugfilter ersetzt. Sollte er zwar behaupten, er wisse, wie das gehe, und aber daran scheitern, so würden wir ihm dieses Wissen ebenso absprechen, wie wenn es ihm nur ein einziges Mal und danach nicht mehr gelänge. Zu wissen, wie man einen Dampfabzugfilter ersetzt, besteht damit wesentlich im Umsetzen einer *Fähigkeit* (vgl. PFN: 148f).²⁷

Etwas zu wissen, bedeutet zunächst einmal vor allem, etwas zu *können*. Wenn jemand weiss, wie man Schach spielt, worin also die Regeln des Schachs bestehen, dann kann er *kann* Schach spielen. Und vielleicht ist jemand, der Schach spielen kann, nicht in der Lage, alle Regeln aufzuzählen und damit sein Wissen zu explizieren. Wir würden ihm deswegen aber kaum absprechen, dass er weiss, wie man Schach spielt. Wenn es andererseits um ein Zuschreiben von sogenanntem Faktenwissen geht, dann setzen wir zumindest die Fähigkeit voraus, auf eine entsprechende Frage die richtige Antwort zu geben. In beiden Fällen ist die Wahrheit bzw. die Richtigkeit des Gewussten eine notwendige Bedingung. Nur jemand, der *richtig*, d.h. den Regeln entsprechend, Schach spielt, weiss tatsächlich, wie man Schach spielt. Und nur wer, gefragt nach dem Geburtsdatum von Napoleon Bonaparte, die richtige Antwort zu geben vermag, *weiss*, wann Napoleon Bonaparte geboren wurde.

5.3.3 *wissen und glauben*

Es gibt kaum ein anderes Wort im Bereich des menschlichen Geistes, dessen Bedeutung so sehr von der Perspektive abhängt, aus der es geäussert wird. *Ich weiss, dass p* und *Er weiss, dass p* haben verschiedene Funktionen in der Sprache. Ihnen gemeinsam ist allerdings die Faktizität. Aus *A weiss, dass p* folgt, dass p. Man kann weder sagen, dass ich

²⁷In diesem Zusammenhang spricht Ryle von der Unterscheidung zwischen *knowing how to* und *knowing that*, der er sich im zweiten Kapitel von *The Concept of Mind* widmet. Ryles Vorschlag ist oft diskutiert, oft bestritten, bisweilen aber auch verteidigt worden. Eine Übersicht einiger Einwände sowie eine Verteidigung Ryles bietet Wiggins (2009). Wie Bennett und Hacker (vgl. PFN: 148) festhalten, ist diese Unterscheidung Ryles allerdings weniger hilfreich als die Differenzierung, *was* es ist, das gewusst wird.

weiss, dass es regnet, noch dass Fritz weiss, dass es regnet, wenn es *nicht* regnet. Dennoch ist es natürlich nicht dasselbe, wenn Fritz von sich selbst sagt, er wisse, dass es regne, und jemand von Fritz sagt, er wisse, dass es regne. Betrachten wir zunächst den zweiten Fall, die Wissenszuschreibung in der dritten Person. Aus *Fritz weiss, dass es regnet* folgt, dass es regnet. Damit wird zwar eine Aussage über Fritz' Wissen oder Kenntnisstand gemacht, aber implizit auch darüber, ob es regnet oder nicht. Darin besteht ein essentieller Unterschied zu Ausdrücken wie *glauben*, *der Überzeugung sein*, *zweifeln*, *hoffen*. Aus *Fritz glaubt/ist der Überzeugung/zweifelt/hofft, dass es regnet* kann nichts über das Wetter gefolgert werden; in dieser Art der Schilderung bleibt uns vorenthalten, ob es tatsächlich regnet oder nicht. Der Unterschied zwischen *Fritz weiss, dass es regnet* und *Fritz ist der Überzeugung, dass es regnet* besteht nicht in einem höheren Mass an subjektiver Sicherheit, das mit *wissen* ausgedrückt wird, sondern im Bezug zur Wirklichkeit: Im ersten Satz ist ein Irrtum ausgeschlossen, die Wahrheit wird vorausgesetzt, im zweiten nicht. Selbst der Satz *Fritz ist sich ganz sicher, dass es regnet* lässt die Möglichkeit des Irrtums zu; wenn Fritz es aber *weiss*, dann gibt es diese Möglichkeit nicht. Was aber, wenn Fritz es nicht weiss? In der Verneinung enthalten ist einerseits, dass Fritz etwas nicht weiss; in der nachfolgenden Konjunktion aber andererseits auch der Wissensstand der Erzählperspektive: *Fritz weiss nicht, dass es regnet* ist ebenso faktivisch wie zuvor: Aus dem Satz folgt, dass es regnet und dass Fritz davon nichts weiss (und nicht etwa, dass er *glaubt*, dass es regnet oder dass es nicht regnet). *Fritz weiss nicht, ob es regnet* wiederum lässt offen, ob es regnet oder nicht, die Aussage über Fritz bleibt dieselbe. Dieser Satz ist – indem der tatsächliche Sachverhalt ungeklärt bleibt – näher bei Fritz' eigener Perspektive. Es ist gewissermassen indirekte Rede, denn Fritz würde, nach dem Wetter gefragt und unwissend darüber, sagen: *Ich weiss nicht, ob es regnet. Ich weiss nicht, dass es regnet* wäre offensichtlich unsinnig, weil er damit behaupten würde, nicht zu wissen, ob es regnet und gleichzeitig zu erkennen gäbe, wie es sich tatsächlich verhält (vgl. dazu Moores Paradoxon: *Es regnet, aber ich glaube es nicht*). Beide Verneinungen in der dritten Person schweigen über eine allfällige Überzeugung. Aus *Fritz weiss nicht, dass es regnet* lässt sich nicht folgern, dass er zwar glaubt, dass es (nicht) regnet, sich dessen aber nicht sicher ist. Gerade umgekehrt verhält es sich nämlich auch hier mit *glauben* oder *der Überzeugung sein*. *Fritz glaubt nicht, dass es regnet* gibt Auskunft über

Fritz, aber nicht über das Wetter.²⁸

Mit dem Verhältnis von *wissen* und *glauben* beschäftigt sich auch Oswald Hanfling in seinem „Situational Account of Knowledge“ (1985). Dabei zitiert er zunächst eine berühmte Stelle bei Wittgenstein:

Wenn ich ‚meinen Arm hebe‘, hebt sich mein Arm. Und das Problem entsteht:
Was ist das, was übrigbleibt, wenn ich von der Tatsache, dass ich meinen Arm
hebe, die abziehe, dass mein Arm sich hebt? [...] Wenn ich meinen Arm hebe,
versuche ich meistens nicht, ihn zu heben. (PU: §§621–622; Hervorhebung im
Original)

In Analogie dazu führt Hanfling eine Person an, von der wir zunächst sagen würden, sie wisse, dass *p*. Nach einer der Person unbekannten Wendung erweist sich *p* als falsch. Nun könnten wir nicht länger sagen, dass die Person wisse, dass *p*, sondern nur noch, dass sie *glaube*, dass *p*. Und wie die Antwort auf die von Wittgenstein gestellte Frage lauten müsste, dass ich *versucht habe*, den Arm zu heben, so lautet die Antwort auf Hanflings Frage „What is left over if we subtract the fact that *p* is true from the fact that A knows that *p*?“: „He *believes* that *p*“ (vgl. Hanfling 1985: 46). Immer wieder bespricht Hanfling verschiedene Situationen, in denen es um Wissen geht, und nähert sich dem Begriff so aus verschiedenen Kontexten. Er unterscheidet grundsätzlich zwei verschiedene Varianten des Gebrauchs von *wissen*: 1.) Fragen wie z.B. „Weisst du, ob das Lokal XY heute geöffnet hat?“, 2.) Kommentare wie z.B. „Er weiss, dass es gefährlich ist, so schnell zu fahren“ (vgl. ebd.: 42). In den erstgenannten Fragen lassen wir die Einleitung oft auch weg und fragen schlicht: „Hat das Lokal XY heute geöffnet?“ – aber auch dann folgt, wenn wir die Frage nicht beantworten können: „Ich weiss es nicht“. Hier wird, so Hanfling, eine Fähigkeit geprüft, nämlich, eine bestimmte Auskunft geben zu können. Wie es sich wirklich verhält, d.h., ob das Lokal geöffnet hat oder nicht, weiss der Fragende natürlich nicht, er setzt somit die Wahrheit auch nicht voraus. In der zweiten Variante dagegen setzt der Sprecher voraus, dass er über den wirklichen Sachverhalt im Bild ist. Hier geht es nicht um die Fähigkeit, einen Sachverhalt darstellen zu können, sondern um das *Erklären* einer bestimmten Handlung. Mit dem obigen Beispiel könnte der Sprecher vielleicht darauf reagieren, dass jemand darüber erstaunt ist, wie scheinbar leichtsinnig

²⁸Zu beachten ist hier, dass folgende Kombination ungrammatisch ist: †*Fritz glaubt (nicht), ob es regnet*. Das zeigt, dass es in diesem Zusammenhang mit *wissen* um die Beantwortung einer Frage geht (nämlich, ob es regnet), was bei *glauben* nicht der Fall ist.

sich ein Rennfahrer der Gefahr aussetzt. Mit diesem Kommentar wird ausgeschlossen, dass der Rennfahrer in Bezug auf einen Sachverhalt – dass sich mit der Geschwindigkeit die Wahrscheinlichkeit und auch die Heftigkeit eines Aufpralls erhöhen – unwissend ist. In solchen kommentierenden Situationen nun haben *wissen* und *glauben* offensichtlich völlig verschiedene Funktionen: *Fritz weiss, dass der Zug um 7.35 fährt* kann *Fritz glaubt, dass der Zug um 7.35 fährt* nicht implizieren, da der erste Satz nur dann verwendet werden kann, wenn der Zug tatsächlich um 7.35 fährt, während der letzte Satz offen lässt, ob der Zug *nicht* um 7.35 fährt.

Aufschlussreich ist hier auch eine beliebte Wendung des Alltags, die nach Hanfling den Kontrast zwischen *glauben* und *wissen* explizit macht: „I don’t believe that p; I know that p“ (Hanfling 1985: 47). Interessanterweise kommt sie auch bei Gerhard Ernst in der Form „Fritz glaubt es nicht nur, er weiss es“ zur Sprache.

Dass Fritz Wissen hat, sagt hier nur, dass er nicht nur etwas glaubt, sondern dass *weitere* Bedingungen erfüllt sind. Wissen impliziert in diesem Fall also Glauben. Oder aber wir meinen: ‚Fritz glaubt es nicht nicht nur, sondern er ist sich sicher.‘ Das Wort ‚nur‘ signalisiert hier, dass das Glauben durch eine andere (stärkere) Einstellung *ersetzt* wird. Glauben ist also hier ausgeschlossen, wenn Wissen vorliegt. Von Wissen kann man nur sprechen, wenn der Wissende überzeugt ist, wenn er sich also sicher ist. (vgl. Ernst 2002: 72; Hervorhebung im Original)

Zwar hat Ernst recht mit der daran anschliessenden Fussnote, dass die Formulierung nicht analog zu verstehen ist zu *Diese Kiste ist nicht nur gross, sondern riesig*, da das Riesig-sein das Gross-sein miteinschliesst, nicht aber das Wissen den Glauben. Wissen schliesst Glauben hier aus, aber *nicht* aufgrund der Sicherheit, die Fritz in diesem Satz zugestanden werden soll. Denn auch in diesem Satz geht es nicht darum zu beschreiben, wie sicher sich Fritz in dieser Sache ist, sondern darum, wie es um sein Verhältnis zur Wirklichkeit steht. Denn dass Fritz es weiss, heisst eben, dass es sich auch so verhält.

Während Hanfling bezweifelt, dass *wissen glauben* impliziert, befürwortet dies Ernst. Sie sind sich allerdings darin einig, dass verschiedene Kontexte unterschieden werden müssen, um zu klären, was mit *wissen* gemeint ist. Ausserdem ist für beide klar, dass es oft darum geht, die Kraft einer Überzeugung auszudrücken – und hierbei verweisen sie beide auf Wittgensteins Beschäftigung mit der *Gewissheit*.

5.4 *Gewissheit* im normalen Gebrauch

Wittgenstein unterscheidet zwischen dem subjektiven und dem objektiven Gebrauch von *wissen*. Während es in Äusserung aus der Perspektive der dritten Person meist darum geht, den Kenntnisstand eines Handelnden zu beschreiben, so gleicht *Ich weiss, dass ...* einem Verbürgen dafür, dass es sich so verhält. Daraus folgt nicht, dass es sich *tatsächlich* so verhält, und darum auch nicht, dass der Sprecher das Behauptete weiss – gerade dies muss erst erwiesen werden (vgl. ÜG: §§12-15). Wittgenstein bringt damit *wissen* in Verbindung mit *Gewissheit*. Wer behauptet, dass er etwas wisse, äussert damit, dass er sich dessen *gewiss* ist. Um Wissen handelt es sich dabei allerdings nur, wenn das in der ersten Person Behauptete auch wirklich den Tatsachen entspricht.

Die Gewissheit ist *gleichsam* ein Ton, in dem man den Tatbestand feststellt,
aber man schliesst nicht aus dem Ton darauf, dass er berechtigt ist. (ÜG: §30;
Hervorhebung im Original)

So könnte jemand eine Rechnung nochmals nachrechnen und dann sagen: *Ich weiss*, oder *Ich bin sicher, dass die Rechnung stimmt*. Und das würde jemand kaum behaupten, der sie nur flüchtig durchgesehen hat. Es kommt hier eine Unbeirrbarkeit zum Ausdruck, die aber nicht mit einer Unfehlbarkeit zu verwechseln ist. In der Widerlegung von Moores „Proof of an External World“ (1939) macht Wittgenstein auf einige wichtige Merkmale des Gebrauchs von *wissen* aufmerksam, die mit dieser Gewissheit zusammenhängen. Moore führt Sätze an, die dem gesunden Menschenverstand (*common sense*) entsprechen, um den Skeptizismus zu widerlegen: Wenn jemand eine Hand hochhalte, dann sei das Wissen darum, dass hier eine Hand ist, nicht ernsthaft anzuzweifeln. In seinen Bemerkungen zu Moores Aufsatz greift Wittgenstein diese Klasse von Sätzen auf und fügt sie zwischen die empirischen Sätze, die wir etwas aus Beobachtungen oder Messungen folgern, und analytischen (oder grammatischen) Sätzen, die ein innersprachliches oder logisches Verhältnis ausdrücken.²⁹

1. Analytischer Satz: *Ein Kater ist eine männliche Katze.*
2. Satz des *Common sense*: *Ich habe einen Körper.*

²⁹Diesem Thema Wittgensteins ist weiter oben (S. 3) ein eigener Abschnitt gewidmet. An dieser Stelle werde ich die Unterscheidung sowie das Verhältnis zwischen diesen Satztypen nur skizzieren, um den Gebrauch von *wissen* in diesem Zusammenhang deutlich zu machen.

3. Empirischer Satz: *Die Erde ist etwa 150 000 000 km von der Sonne entfernt.*

Wo wir von Wissen sprechen, so Wittgenstein, muss es prinzipiell die Möglichkeit des Zweifels und des Irrtums, des Beweises und der Widerlegung geben (vgl. ÜG: §§243, 58; PU: II, 564; Glock 2000: 144), denn „Ich weiss“ sagt man nur, „wo man sich überzeugen kann“ ((PU: II, 564)³⁰, vgl. auch ÜG: §58). Üblicherweise kann in solchen Fällen auch gefragt werden, woher man dies wisse (vgl. ÜG: §550), worauf man dann auch eine sinnvolle Antwort geben könnte (vgl. ÜG: §243; Glock 2004b: 70). Empirische Sätze lassen sich überprüfen: Es lassen sich Quellen angeben, aus denen man das Wissen geschöpft hat – seien es auch im genannten Beispiel komplizierte Berechnungen, die so mancher, der diese Zahl kennt, nicht nachprüfen kann. Wer nun aber einen Satz wie *Ich habe einen Körper* bezweifeln wollte, der wäre nicht im Irrtum, sondern einfach verrückt oder aber der Sprache nicht mächtig (vgl. ÜG: §§71, 257, 157). Auf der Basis dieser Sätze bauen wir gewissermassen erst unser empirisches Wissen auf, Wittgenstein nennt sie deshalb auch die „Angelpunkte“ (PU: II, 655) unseres Weltbildes.

Wenn ich jetzt zweifle, ob ich zwei Hände habe, dann brauche ich auch meinen Augen nicht zu trauen. [...] Damit hängt zusammen, dass z.B. der Satz ‚Die Erde hat Millionen von Jahren existiert‘ einen klareren Sinn hat als der: ‚Die Erde hat in den letzten fünf Minuten existiert‘. Denn, wer das letztere behauptet, den würde ich fragen: ‚Auf welche Beobachtung bezieht sich dieser Satz; und welche würden ihm entgegenstehen?‘ – während ich weiss, zu welchem Gedankenkreis und zu welchen Beobachtungen der erste Satz gehört. (PU: II, 565)

Er hält damit Moore entgegen, diese Sätze des *Common sense* seien zwar *gewiss*, aber wir können sie nicht *wissen*:

I should like to say: Moore does not know what he asserts he knows

Allerdings finden sich auch bei Wittgenstein selbst Argumente gegen die allzu harte Linie, nur empirische Sätze könnten Wissen ausdrücken, wie Glock zeigt (vgl. Glock 2004b). Denn auch im Fall der Sätze des *Common sense* lassen sich Gründe angeben, warum wir

³⁰Die neue Übersetzung der *PU* von Hacker und Schulte 2009 folgt der heute verbreiteten Meinung, der sogenannte zweite Teil gehöre nicht zu den *PU*; er wird darum mit *Philosophy of Psychology—A Fragment* betitelt. Da ich auf die deutsche Ausgabe verweise, die noch die alte Auffassung vertritt, werde ich bei der Bezeichnung bleiben.

wissen, dass die Erde länger als fünf Minuten existiert – auch wenn wir *normalerweise* nicht damit rechnen, dafür Gründe angeben zu müssen. Zu fühlen und zu sehen, dass da eine Hand ist, wenn wir unsere Hand hochhalten, *genügt* als Grund, um sagen zu können, dass wir *wissen*, dass da eine Hand ist (vgl. ebd.: 71). Dennoch besteht zwischen diesen und empirischen Sätzen der wichtige Unterschied, dass sie sich nicht beweisen lassen (vgl. ebd.: 72). Wer einen Satz der Gewissheit als Konklusion bezweifeln würde, der würde auch seine Prämissen nicht akzeptieren.

In Analogie zu den Sätzen des *Common sense* liesse sich auch bestreiten, dass analytische Sätze Wissen ausdrücken, da ja auch das Urteil, ein Kater sei eine männliche Katze, nicht in Zweifel gezogen werden kann. Dem lässt sich allerdings entgegnen, dass es sich hierbei zwar nicht um ein empirisches Wissen handle, sondern um ein sprachliches. Wer etwa das eher seltene Wort *Ganter* nicht kennt, weiss eben nicht, dass es sich hierbei um eine männliche Gans handelt. Die Frage *Weisst du, was ein Ganter ist?*, ebenso wie die Antwort *Ich weiss, was ein Ganter ist*, behandeln nicht biologisches Wissen, sondern die sprachliche Fähigkeit, den Begriff *Ganter* zu verwenden.

5.5 *Bewusstsein* im normalen Gebrauch

Im Kreis der Begriffe des Geistes sticht die Diskrepanz zwischen der normalsprachlichen und der wissenschaftlichen Verwendung von *Bewusstsein* ganz besonders heraus. Von den ganzen Zänkereien zwischen Reduktionisten, Dualisten und Epiphänomenalisten ist das Wort in unserer Alltagssprache völlig unbetroffen geblieben. Dabei ist allerdings das Substantiv *Bewusstsein* vom Adjektiv *bewusst* zu unterscheiden. Wenn nämlich gelegentlich erklärt wird, *Bewusstsein* habe als philosophischen Kunstwort den Weg in die Alltagssprache geschafft, so beruht diese Behauptung auf einer Ungenauigkeit. Tatsächlich ist *bewusst*, wie oben ausgeführt, ein altes, alltägliches Wort, das bis ins 18. Jahrhundert von philosophischen Bürden verschont blieb. Mit dem *Bewusstsein* leitete Christian Wolff davon einen *Terminus technicus* im weiteren Sinn ab, der seinerseits aber in der Alltagssprache kaum je anzutreffen ist. Die Wissenschaftssprache hat sich also auch in diesem Fall der normalen Sprache bedient, nicht umgekehrt.

So ist in diesem Abschnitt nicht die normalsprachliche Verwendung von *Bewusstsein*, sondern von *bewusst sein* zu klären, die sich denn auch sehr viel unkomplizierter darstellt, als es die Diskussionen in den Feuilletons vermuten lässt. In diesem Zusammenhang wird oft zwischen dem *intransitiven* und dem *transitiven* *Bewusstsein* unterschieden. Aller-

dings zeugen diese Kategorien eher vom Einfluss englischsprachiger Begriffsklärungen als von linguistischer Genauigkeit. Auf das intransitive Bewusstsein wird in Sätzen verwiesen, wie sie etwa von Pflegepersonal geäußert werden: *Der Patient ist bei Bewusstsein* (vgl. hierzu PU: §416ff). Wenn nun jemand bewusstlos war und allmählich wieder zu sich kommt, dann ist es aber zumindest ausserhalb der Krankenhäuser sehr viel natürlicher zu sagen, dass jemand *aufgewacht* oder eben *zu sich gekommen* ist. Im Englischen lässt sich in dieser Situation durchaus auch sagen: *He is conscious*. (vgl. PFN: 244f) Im Deutschen aber existiert eine solche adjektivische Konstruktion, wie sie der Alltagssprache gewissermaßen unterstellt wird, nicht: †*Er ist bewusst* ist ungrammatisch. Interessanterweise unterscheiden wir zwar den Zustand des Schlafens von der Bewusstlosigkeit, nicht aber des Wachseins von dem des Bei-Bewusstsein-Seins³¹. Die Medizin versteht es, verschiedene Formen der Bewusstlosigkeit und diese vom Schlaf zu unterscheiden.³² Als Laien aber entscheiden wir zunächst aufgrund des Kontext. Liegt jemand regungslos mit geschlossenen Augen im Bett, so nehmen wir an, diese Person schlafe. Läge diese Person aber stattdessen in einem Boxring, so würden wir sie zweifellos für bewusstlos halten. Denn *normalerweise* wird man nicht erst im Bett bewusstlos und wählt für ein Nickerchen auch nicht den Boxring. Oft hilft uns aber auch die Vorgeschichte. Wenn sich jemand über Schwindel beklagt, bleich wird und daraufhin – glücklicherweise – auf das Sofa sinkt, ist klar, dass diese Person nicht schläft, sondern ihr Bewusstsein verloren hat – obwohl es auch kein ungewöhnlicher Ort für Schlafen wäre. Es ist wichtig für uns, die beiden Zustände auch im normalen Leben unterscheiden zu können, weil sie verschiedene Reaktionen erfordern. Eine Schlafende braucht in der Regel keine erste Hilfe, ein Bewusstloser dagegen schon. Dagegen ist es natürlich in der Regel wenig sinnvoll, einen wachen Zustand von einem bewussten Zustand zu unterscheiden. Wer wach ist, ist bei Bewusstsein, und umgekehrt. Bewusstsein und Wachsein sind beides graduelle Zustände: Wer aus dem Tiefschlaf erwacht, ist zunächst noch ähnlich benommen wie jener, der gerade das Bewusstsein wieder erlangt hat. Offensichtlich haben Äußerungen darüber, ob jemand bei Bewusstsein ist oder nicht, nichts mit Gehirnzuständen zu tun, sondern

³¹An dieser Konstruktion wird das Fehlen des Gegenbegriffs zur Bewusstlosigkeit offenbar; Wenn wir von *Bewusstsein* sprechen, meinen wir normalerweise gerade nicht das Gegenteil von Bewusstlosigkeit. Andererseits beinhaltet der Ausdruck *Bei Bewusstsein sein* eine Verdoppelung, die nur in dieser speziellen, semantisch isolierten Form möglich ist.

³²In der Intensivmedizin etwa werden Bewusstseinsstörungen anhand der *Glasgow Coma Scale* klassifiziert. Dabei werden Augenöffnung, motorische Reaktion und verbale Kommunikation bewertet (vgl. Teasdale/Jennett 1974).

allein mit dem beobachtbaren Verhalten und dem Kontext, anhand dessen wir ein Urteil über jemand anders fällen. Und selbst wenn wir etwa den Tieren eine bestimmte Art von Bewusstsein absprechen wollten, so müssten wir doch auf den Ausdruck zurückgreifen, um zu beschreiben, was mit einem Affen geschieht, der für eine Operation narkotisiert wird. Oder wie kann ein Lebewesen das Bewusstsein verlieren, ohne eines gehabt zu haben? In der Art und Weise, wie Menschen und Tiere auf ihre Umwelt reagieren, ist ihnen diese Art des Bewusstseins gemeinsam.³³

Der intransitiven steht die *transitive* Verwendung gegenüber, wobei diese Bezeichnung das falsche Bild vermittelt, diese beiden Typen stünden in einem gegensätzlichen Verhältnis zueinander. Dabei ist der Zustand des Wachseins, das mit dem „intransitiven Bewusstsein“ gemeint ist, lediglich Voraussetzung für den Zustand, sich *einer Sache bewusst zu sein*. Die transitive Verwendung setzt einen Sachverhalt voraus, auf den wir unsere Aufmerksamkeit richten. *Er ist sich der Gefahr bewusst* oder *sie ist sich bewusst, dass es so nicht weiter gehen kann*. Um nachzuvollziehen, was mit diesen Ausdrücken gemeint ist, ist es aufschlussreich, die engen Grenzen dieser Formulierungen abzustecken. So kann im ersten Satz nicht einfach ein beliebiges Substantiv als Genitivobjekt eingesetzt werden. *Ich bin mir des Buches bewusst* ist unsinnig, ebenso *Sie ist sich des Schreibens bewusst*. Es lassen sich nur Sachverhalte einsetzen, bzw. Substantive, die einen Sachverhalt beschreiben: *Ich bin mir der Sinnlosigkeit des Unterfangens bewusst* ist eine etwas gestelzte Variante für *Mir ist klar, dass das Unterfangen sinnlos ist*. *Schreiben* bezeichnet eine Tätigkeit, aber keinen Sachverhalt; der Satz *Sie ist sich bewusst, dass sie schreibt* klingt zwar natürlicher; es lässt sich aber dennoch kaum eine Situation konstruieren, in der dies ein sinnvoller Satz darstellen würde. Für beide transitiven Konstruktionen gilt, dass sie Tatsachen voraussetzen, d.h., ich kann mir nur eines Sachverhalts bewusst sein, der auch der Fall ist. Wenn Fritz sich bewusst ist, dass das Unterfangen sinnlos ist, dann *ist* das Unterfangen sinnlos. *Sich bewusst sein, dass p* ist also ebenso faktivisch wie *wissen, dass p*. Und wie im verwandten *wissen* klingt auch in *sich einer Sache bewusst sein/sich bewusst sein, dass ...* noch das zugrundeliegende *sehen* nach. Wer sich einer Sache bewusst ist, der trägt ihr in seinem Denken und Handeln Rechnung. Wenn Fritz sich bewusst ist, dass das Unterfangen sinnlos ist, dann steht nicht die Sinnlosigkeit des Unterfangens im Vordergrund der Äußerung – sie wird vorausgesetzt –, sondern, dass Fritz sich im Klaren darüber ist, dass er *sieht*, dass das Unterfangen sinnlos ist. Das

³³Zum Sonderfall der Äußerung in der ersten Person (*Ich bin bei Bewusstsein*) vgl. auch ausführlicher PFN: 247f.

muss übrigens nicht bedeuten, dass er von diesem Unterfangen ablässt. Denn die Rede ist hier auch nicht von seinem Verhalten, sondern vielmehr von seinen *Erwartungen* in Bezug auf das Unterfangen. In vielerlei Hinsicht ähnelt diese Art von Bewusstsein der Aufmerksamkeit oder des Gewahrseins.³⁴ *Er ist sich der Gefahr bewusst*, heisst, dass man der Gefahr Beachtung schenkt und ihr in den Handlungsplänen Rechnung trägt. Jemand kann sich *bewusst* der Gefahr aussetzen, d.h., etwas Gefährliches tun, obwohl er sich der Gefahr bewusst ist. Gemeint ist damit, dass diese Person eine bestimmte Handlung nicht in Unkenntnis der Gefahr vollzogen hat, sondern im *Wissen* um die Gefahr. Und obgleich uns Sprechern uns die Etymologie des Wortes zweifellos kaum je präsent ist, wenn wir es verwenden, so spiegelt sich darin auch noch das eigentliche ‘gesehen haben’. Es handelt sich dabei noch immer um einen perfektiven Zustand; was ich gesehen habe, dessen bin ich mir jetzt bewusst. Das können mehrere Dinge sein, und oft handelt es sich auch um eine längere Dauer. Ein Umwelt- oder Kostenbewusstsein verdient seinen Namen erst, wenn es den Moment überdauert. Die Aufmerksamkeit allerdings beschränkt sich zwingend auf eine einzelne Sache und ist weit flüchtiger. Wenn eine Autofahrerin ihre Aufmerksamkeit plötzlich vom Navigationsgerät auf den torkelnden Fussgänger am Strassenrand lenkt, dann hat das Navigationsgerät ihre Aufmerksamkeit verloren. Sie kann sich in diesem Moment aber gleichzeitig bewusst sein, dass aufgrund der vereisten Strasse ein Bremsmanöver sehr gefährlich ist.

Transitive consciousness lies at the confluence of the concepts of *knowledge*, *realization* (i.e. one specific form that acquisition of knowledge may take), *receptivity* (as opposed to achievement) of knowledge, and *attention* caught and held, or given. (PFN: 253; Hervorhebung im Original)

Dieses Fazit von Bennett und Hacker gilt, mit feinen Anpassungen, sicher auch für das Deutsche. Unsere Verwendung des Ausdrucks *ich bin mir bewusst, dass p* ist mit dem Begriff des Wissens eng verbunden – und auch mit dem der Aufmerksamkeit, obwohl dieser, wie wir eben gesehen haben, Unterschiede zeigt zu dem des Bewusstseins.³⁵ Bennett und Hacker besprechen auch ausführlich die Passivität des Ausdrucks *becoming conscious of*

³⁴ Auch hier bestehen Unterschiede zwischen dem deutschen und dem englischen Begriffsnetz. Ich komme darauf im dritten Teil, Kap. 7 (s.u., S. 177) zurück. Vgl. hierzu auch PFN: 248 sowie die überaus erhellende Monographie *Attention* von Alan White (1972).

³⁵ Wobei hier allein der Leserlichkeit halber von *Bewusstsein* die Rede ist. Denn dieser Abschnitt sollte ebenfalls zeigen, dass *Bewusstsein* streng genommen nicht das Substantiv zu *bewusst* darstellt. Sie stehen in einem anderen Verhältnis zueinander als ihre – vorbehaltreichen – Pendanten *consciousness* und *conscious*. Mehr dazu im dritten Teil, s.u., S. 177.

X. Im Deutschen allerdings lässt sich die von ihnen vorgeschlagene Struktur (vgl. PFN: 254) nicht beibehalten, da man sich auf Deutsch durchaus auch etwas *bewusst machen* kann. Damit ist gleichwohl nicht eine eigentliche Wissensaneignung gemeint, sondern das *Vergegenwärtigen* einer Sache. *Bewusst machen* lässt sich mit *vergegenwärtigen* vergleichen, was den Vorgang sehr anschaulich beschreibt. Denn wenn sich jemand eine Sache bewusst macht und sich dann dieser Sache bewusst ist, dann wurde etwas, das er nicht erst neu lernen musste, in die Gegenwart seines Denkens zurückgeholt.

In der deutschen Übersetzung der *Philosophical Foundations of Neuroscience* wird *attention* und *awareness* oft gar nicht oder dann mit ‘Aufmerksamkeit’ übersetzt, in einer Fussnote wird ‘vertraut sein mit etwas’ vorgeschlagen (vgl. Bennett/Hacker 2010b: 334). Was dem *bewusst werden* aber viel näher kommt, ist das *gewahr werden*³⁶, was der Übersetzer womöglich als veraltet empfand. Dabei ist die Wortfamilie von *wahr*, die zuvor schon gestreift wurde, mit jener des *Wissens* seit jeher eng verknüpft. Gewahr werden, etwas als wahr erkennen, bezeichnet gewissermassen den Kern des transitiven Bewusstseins, aber auch des Wissens. Nur wahre Sachverhalte, Tatsachen, können gewusst werden, und nur einer Tatsache kann man sich bewusst sein.

5.6 *Bewusstsein* in der Populärwissenschaft

The theologian’s doctrines of conscience became the philosopher’s privacy of consciousness. (Ryle 1949: 24)

Ryles scharfsinnige Bemerkung von 1949 trifft auch heute noch den Kern der Diskussion um das Bewusstsein und, wie wir oben gesehen haben, wird sie durch die Etymologie bestätigt.³⁷ Zwar scheinen die Neurowissenschaften die von Ryle genannten Disziplinen in der Erklärung des Geistigen abgelöst haben, gerade im Fall des Bewusstseins allerdings haben sie dabei die zweifelhaften begrifflichen Errungenschaften der Philosophie oft nicht abgestreift. Die empirischen Methoden der Neurowissenschaften liefern keine Daten über Bewusstseinsinhalte (und ich werde in diesem Abschnitt erläutern, warum diese wohl auch in Zukunft fehlen werden), sondern allenfalls über den Sauerstoffverbrauch in gewissen

³⁶Das engl. *aware* ist entstammt derselben Wurzel wie das deutsche *(ge-)wahr*, s.o., S. 107.

³⁷Das angebliche Mysterium der *Privatheit* des Bewusstseins wurde insbesondere durch Thomas Nagels berühmten Aufsatz „What Is It Like to Be a Bat?“ (1974) ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt, auf den ich weiter unten (S. 136) zurückkommen. Manche Neurowissenschaftler würden diese Privatheit natürlich insofern bestreiten, als sie es für möglich halten, Bewusstseinszustände im Gehirn zu lokalisieren und deren Qualität zu beschreiben (vgl. Roth 1996: 302f).

Hirnarealen, was uns sicherlich aufschlussreiche Hinweise über die Funktionsweise des Gehirns liefern kann. Daraus allerdings die mitunter steilen Hypothesen zu folgern, wie sie etwa in *Rätsel Ich: Gehirn, Gefühl, Bewusstsein* (2007) zu finden sind, dient zwar der medialen Aufmerksamkeit, kaum aber der Klärung wichtiger begrifflicher und faktischer Probleme im Zusammenhang mit dem menschlichen Geist.

Wie oben dargestellt worden ist, ist die Geschichte des Gewissens eine Geschichte der Verinnerlichung³⁸. Die reale Situation des Gerichts, die Konfrontation mit Richter, Zeugen und Anklägern wurde in den ersten Jahrhunderten des Christentums als eine Metapher instrumentalisiert, um der lasterhaften Natur des Menschen beizukommen. Wer eine Sünde begangen hatte, brauchte sich um Zeugen gar nicht erst zu sorgen, denn Gott sieht alles, und das Gewissen, sozusagen sein Stellvertreter, auch. Es hatte sich zu einem „inneren Gerichtshof im Menschen“ (so auch noch bei Kant, MdS: A 39) entwickelt, einem inneren Raum, in dem das Wissen um die eigenen Taten und Gedanken moralisch bewertet werden. Vor diesem Hintergrund folgert Ryle, dass sich daraus im Laufe der Philosophiegeschichte ein Raum entwickelt hat, in dem sich die eigenen Gedanken, Gefühle und Erinnerungen abspielen: auf der Bühne des Bewusstseins.

Um die vielschichtigen Verstrickungen des Bewusstseinsbegriffs ordnen zu können, sollte die Frage geklärt werden, wie es überhaupt dazu kommen konnte. Nach der Wortgeschichte und der Verortung des Begriffs in unserer Alltagssprache fügen sich allmählich die wesentlichen Gründe zusammen, wie es überhaupt dazu kam, dass im Zusammenhang mit dem Bewusstsein von einem *hard problem* die Rede ist, wie es David Chalmers nannte (vgl. 1995):

1. Zunächst führt allein schon die Wortart auf gefährliche Wege. Wir können uns kaum vorstellen, dass das Adjektiv *bewusst* Anlass zu ähnlichen Verwirrungen geben könnte. Unsere sprachlichen Intuitionen aber lassen hinter dem künstlich geschaffenen *Bewusstsein* eine Instanz vermuten, die irgendwie zu ergründen sein muss. Die Frage, was *bewusst* sei, klingt schief in unseren Ohren. *Was ist Bewusstsein?* ist zumindest dem Anschein nach eine wohlformulierte Frage. Gleichwohl, so werden wir sehen, ist es gerade diese Frage, die ins Abseits führt.

2. *Bewusstsein* wurde von Christian Wolff eingeführt, dessen Werk neben Leibniz

³⁸Dieser Prozess war immer wieder Gegenstand philosophischer Abhandlungen; so z.B. bei Ryle (vgl. 1949), besonders ausführlich und wortgewaltig aber auch schon in Nietzsches *Genealogie der Moral* (vgl. KSA 5: 327ff).

insbesondere stark von Descartes geprägt war. Die Einführung von *Bewusstsein* (wie auch von seinem englischen Pendant *consciousness*, so etwa in John Lockes *An Essay Concerning Human Understanding* (1694)) hängt zusammen mit dem aufklärerischen Bestreben, das Innere des Menschen innerhalb eines zunehmend säkularisierten Weltbilds zu erklären.

3. Obgleich *Bewusstsein* damals wie heute erstaunlicherweise durchaus modern wirkt, so haftet an ihm die Analogie zum alten *Gewissen*. Wie es zur Vorstellung des Gewissens gehört, dass dort die Seele die eigenen Taten bewertet, so spielen sich im *Bewusstsein* die eigenen Gedanken und Gefühle vor dem Ich ab.
4. Ausgehend von der Subjektivität der Erfahrung ist die Vorstellung weit verbreitet, dass die Aussenwelt ganz individuell wahrgenommen wird, dass also jeder eine eigene Schattierung vor seinem geistigen Auge mit der Farbe Rot verknüpft. So muss das *Bewusstsein* eine Sammlung von privaten Erlebnissen und Empfindungen sein: meine Röte des Sonnenuntergangs, meine Süsse der Schokolade. Da diese subjektiven Erfahrungen nicht mit andern geteilt werden können, muss das *Bewusstsein* selbst privat sein.³⁹

Bewusstsein ist eine sehr private Angelegenheit. Eine Empfindung lässt sich einem anderen nicht direkt übermitteln, sondern wird gewöhnlich durch Vergleiche mit anderen Erfahrungen beschrieben. Versuchen Sie einmal, jemandem Ihre subjektive Erfahrung von ‚Rot‘ zu vermitteln.
(Koch 2007: 38)

5. Während der Ausdruck in der Alltagssprache durchaus keine besondere Rolle spielt, so hat sich *Bewusstsein* in der Philosophiegeschichte zu einem zentralen Begriff gemausert. Es ist wohl dieses philosophische Ringen um dessen adäquates Verständnis, das auch die Neurowissenschaften dazu veranlasst hat, sich an diesem Vorhaben zu beteiligen. Das gegenwärtige Durcheinander von philosophischen Hypothesen und kühn interpretierten Daten haben den eigentlichen Untersuchungsgegenstand mehr und mehr vernebelt. Oft stimmen sie in den mystifizierenden Grundton der Philosophen ein:

³⁹Es ist bemerkenswert, dass diese Vorstellung in der sogenannten Alltagspsychologie weit verbreitet ist. Wie es dazu kam, dass ein solch irrtümliches Bild den Weg in den *common sense* gefunden hat, werde ich im nächsten Teil der Arbeit untersuchen, s.u., S. 193.

Wir Wissenschaftler machen es uns leicht, wenn wir den Umstand beklagen, dass das Bewusstsein eine vollkommen persönliche und private Angelegenheit und jener objektiven Beobachtung nicht zugänglich sei, die etwa in der Physik oder auf anderen Gebieten der Biowissenschaften üblich ist. Wir müssen uns jedoch mit dieser Situation abfinden und aus der Last eine Tugend machen. (Damasio 2007: 104)

Das Unbehagen mit dem dem Begriff hat verschiedene Autoren dazu veranlasst, eigene Wortschöpfungen einzuführen, mit denen sie das Bewusstsein in greifbarere Phänomene zu unterteilen suchen. Damasio etwa spricht vom „Kernbewusstsein“ (vgl. ebd.: 28f, *core consciousness* im Original), das den Organismus mit einem „Selbst-Sinn“ ausstatte und sich auf das Erfassen der gegenwärtigen Situation beschränke, in der sich der Organismus befindet. Das „erweiterte Bewusstsein“ gibt dann einen „höheren Selbst-Sinn“, das Identität, Vergangenheit und Zukunft schafft. Roth setzt die Basis des Bewusstsein bei einem „Ich-Bewusstsein“ an (vgl. Roth 1996: 213f), das mir lediglich das Gefühl vermittelt, „dass *ich* es bin, der etwas tut und erlebt, und dass ich wach und ‘bei Bewusstsein’ bin“ (vgl. ebd.: 213). Davon zu unterscheiden ist laut Roth das „Aufmerksamkeits-Bewusstsein“, das vor dem „ständig vorhandenen Hintergrund“ der eigenen Identität einen Sachverhalt ins Zentrum rückt: „[J]e stärker die Aufmerksamkeit auf ein Geschehen gerichtet ist, desto bewusster ist es“ (vgl. ebd.: 214). Die Vorstellung des Bewusstseins als ein Gefühl dafür, dass ich es bin, der etwas tut und erlebt, verwischt allerdings wichtige begriffliche Grenzen zwischen dem Bewusstsein und *einer* Form des Bewusstseins, nämlich des Selbstbewusstseins. Wie ich mir meiner Verspätung oder der Gefahr bewusst sein kann, kann ich mir meiner selbst bewusst sein; aber wenn ich mir der Verspätung bewusst bin (im Rahmen also des sogenannten Aufmerksamkeitsbewusstsein), dann ist die Annahme wenig sinnvoll, dass ich mir dabei auch bewusst bin, dass *ich* es bin, der diese Verspätung hat, wie Roths Auffassung des Ich-Bewusstseins glauben machen soll. Die hier getroffenen Abstufungen zwischen einem basalen und einem höheren Bewusstsein legen die Vermutung nahe, empirische Daten (und es ist anzunehmen, dass Roth und Damasio damit ihre Hypothesen zu stützen suchen) seien hinsichtlich der Unterscheidung von intransitivem und transitivem Bewusstsein interpretiert worden. Und es ist zwar offensichtlich, dass das transitive Bewusstsein das intransitive voraussetzt, sofern man diese Unterscheidung für gewinnbringend hält. Roths Behauptung, dass deshalb aber das transitive Bewusstsein das intransitive irgendwie „als Hintergrund“ miteinschliesst, folgt daraus nicht. Denn

auch auf dieser Ebene gilt: Wenn ich mir einer Sache bewusst bin, dann schliesst dieser Geisteszustand nicht auch das Bewusstsein meiner selbst ein, sozusagen als transitives Bewusstsein, das auf sich selbst zurückgeworfen wird. Wohl kann ich mir bewusst sein, dass *ich* es bin, der etwas tut. Aber dieses Selbstbewusstsein ist nicht so etwas wie ein Grundton des Zustands, in dem ich mir irgendeiner Sache bewusst bin.

Einem ähnlichen Problem begegnen wir im Bereich des sogenannten phänomenalen Bewusstseins. Natürlich haben viele bewusste Erfahrungen bestimmte Qualitäten. Ein Getränk kann bitter schmecken, eine Melodie kann entzücken, eine Erinnerung schmerzen oder ein Gedanke uns erfreuen. Seit einigen Jahren allerdings wird die Idee diskutiert, ob diese einzelnen Bewertungen so etwas wie Währung teilen, die jeder Art von Erfahrung gemeinsam ist und unser Bewusstsein ständig begleitet. Der hierfür geschöpfte Ausdruck der *Qualia* ist bis heute in seinem Erfolg unerreicht.. Obschon Qualia mittlerweile fast schon ein selbständiges Problemfeld der gegenwärtigen Philosophie abgeben, sind sie doch in ihrer Anlage der Diskussion um das Wesen des Bewusstsein verpflichtet. Sie bezeichnen nämlich das, was sich in unserem phänomenalen Bewusstsein abspielt: den qualitativen Charakter der Erfahrung. Und dieser ist jedem Moment der bewussten Erfahrung eigen. Searle schreibt dazu:

For every conscious state there is a certain *qualitative* aspect to the state. There is something that it is like, or something that it feels like, to be in a state of that type. This is as much true of thoughts, such as the thought that two plus two equals four, as it is of the taste of the beer in one's mouth, the smell of the rose, or the sight of the blue of the sky. (Searle 2000: 4, Hervorhebung im Original)

Die wenig überraschende Erkenntnis hier ist, dass es etwas anderes ist, eine Rechnung durchzudenken als ein Bier zu trinken. Schon eher erstaunlich ist allerdings die Behauptung, dass es *sich irgendwie anfühlt* zu denken, dass zwei plus zwei vier ergibt, und dass sich dieses Gefühl vom Gefühl unterscheiden kann, das sich mit dem Biertrinken einstellt. Wenn es für jeden bewussten Zustand einen qualitativen Aspekt gibt, dann müssen diese Aspekte untereinander vergleichbar sein. Und so müsste irgendwie erklärt werden, *inwiefern* sich ein mathematischer Gedanke vom Biergeschmack unterscheidet. Längst ist die philosophische Schöpfung der Qualia in den Neurowissenschaften aufgenommen worden. Damasio nennt Qualia „sensorische Eigenschaften, die durch das Blau des Himmels oder den Klang eines Cellos hervorgerufen werden“ (vgl. Damasio 2007: 21). Schon im nächs-

ten Satz gesteht Damasio allerdings zu, dass in Bezug auf Qualia eine „Erklärungslücke“ bestehe. Im Umgang damit gibt er sich aber wesentlich optimistischer als einst Joseph Levine, von dem er diesen Ausdruck übernimmt (vgl. Levine 1983): Die Qualia lassen sich „irgendwann neurobiologisch erklären“, so Damasio (vgl. Damasio 2007: 21).

Mit dem Qualia-Problem und dem phänomenalen Bewusstsein eng verbunden ist die Formel *what it is like to...*, mit der die Qualität eines Zustands beschrieben wird. Sie geht zurück auf Thomas Nagels berühmten Aufsatz „What Is It Like to Be a Bat?“, der seinen Lesern darin versicherte, dass es sich irgendwie anfühle, eine Fledermaus zu sein.⁴⁰ Leider sagte Nagel nirgends, *wie* es sich denn nun anfühlt, denn die Antwort – die *Qualia* – sind ja Teil des phänomenalen Bewusstseins und daher privat – so die Annahme. In der Ablehnung der Qualia-Hypothese und seines Mantras *What it is like* werde ich im Folgenden Hackers Argumentation nachzeichnen, wie er sie in seinem Aufsatz „Is There Anything It Is Like to Be a Bat?“ (2002) ausgeführt hat.

Mit *Qualia* wird – auf eine kryptische Art und Weise – versucht zu beschreiben, dass wir mit Sinneswahrnehmungen bestimmte Gefühle verbinden (können). Und wir können uns zwar gewisse Situationen vorstellen, in denen die Frage danach, wie sich etwas anfühlt, sinnvoll gestellt werden könnte. So etwa, wie es sich anfühlt, *wieder* zu hören, nachdem jemand von seiner Taubheit geheilt worden ist. Und die Antwort könnte dann lauten, dass es sich wunderbar oder auch komisch anfühlt. Würden wir aber ohne diesen Kontext gefragt, wie es ist zu hören – wir wüssten wohl keine Antwort (vgl. Hacker 2002: 162ff). Wie fühlt es sich an, Schmerzen zu haben? Auch diese Frage würde uns im Alltag eher befremden, aber man könnte darauf vielleicht antworten, dass es eben nicht besonders angenehm oder gar grauenhaft sei. Eine sinnliche Erfahrung kann angenehm sein, so etwa das von Searle genannte Biertrinken oder das Hören der Neunten Symphonie von Beethoven. Und natürlich ist es nicht dasselbe, ein Bier zu trinken oder die Neunte von Beethoven zu hören, aber nicht, weil jede einzelne Erfahrung einen spezifischen qualitativen Charakter besitzt, sondern weil es unterschiedliche Dinge sind, die wir wahrnehmen. Schliesslich können wir auch das Sehen eines Bleistifts und das Sehen eines Kugelschreibers voneinander unterscheiden, weil wir verschiedene Dinge wahrnehmen. Aber ohne eine umfangreiche Hintergrundgeschichte können wir uns kaum ausmalen, wie sich das Sehen eines Bleistifts oder eines Kugelschreibers anfühlt und wie sich der qualitative Charakter der einen Erfahrung von dem der zweiten unterscheiden soll. Wenn wir einer

⁴⁰So wird üblicherweise die englische Wendung *There is something it is like to...* übersetzt. Das *irgendwie* allerdings lässt eine Schwäche der Erklärung erahnen, die das Englische hier nicht preisgibt.

Erfahrung einen qualitativen Charakter zuschreiben, dann meinen wir damit, dass angenehm, widerlich, interessant oder langweilig ist, etwas wahrzunehmen. Und manchmal fühlen sich Erfahrungen so an, oft aber auch nicht. Und was wir dann als angenehm oder widerlich empfinden, ist *vielleicht* eine bestimmte Eigenschaft oder ein *Quale* des wahrgenommenen Gegenstands. Vielleicht empfinden wir den satten Blauton eines Teppichs als angenehm und beruhigend, aber dann empfinden wir nicht die „Bläue“ als Quale dieser sinnlichen Erfahrung. Die Qualität der blauen Farbe *bleibt* sozusagen beim Teppich, auch wenn wir ihn wahrnehmen und ein Aspekt dieser Wahrnehmung (die Farbe) als angenehm empfinden.

Nun geht es Nagel mit seiner Frage, *what it is like to be an X*⁴¹ nicht um den qualitativen Charakter einer *bestimmten* Erfahrung, sondern um die Erfahrung, ein bestimmtes Lebewesen zu sein. Wenn wir aber statt nach einer spezifischen Sinneswahrnehmung fragen (wie im Abschnitt zuvor), sondern nach dem Erfahrung, *etwas zu sein*, beziehen wir uns damit üblicherweise auf bestimmte Rollen oder Agenten, so z.B: *Wie fühlt es sich an, Soldat oder Arzt oder Mörder zu sein* (vgl. ebd.: 167)? Damit fragen wir nach den Umständen, die diese Tätigkeiten mit sich bringen. Oft wird dabei auch die Klasse derer unterschlagen, für die eben diese Frage gilt: Denn Arzt zu sein, ist dem Menschen vorbehalten. Spezifischer ist eine solche Frage aber, wenn sie nur für eine Unterklasse der in Frage kommenden Subjekte gestellt wird: *Wie ist es für eine Frau, Soldat zu sein? Wie war es für dich in jener Situation?* Und die Antwort wird sich dann auf dieses Verhältnis beziehen; was eben den Soldatenalltag einer Frau von dem eines Mannes unterscheidet, warum es anders ist, als Frau Soldat zu sein denn als Mann. Die Fragen haben also die Form: *Wie ist es für ein Y, ein X zu sein?* Und damit beziehen wir uns auf einen *Kontrast*; wir wollen wissen, wie es für ein Y ist – im Unterschied zu einem Z –, ein X zu sein. Nagel allerdings fragt, wie es für ein X ist, ein X zu sein:

I want to know what it is like for a bat to be a bat. (Nagel 1979: 439)

Und es geht ihm dabei weder um einen Kontrast zwischen Y und Z, noch um deren Unterschied zu einem X. Es kann sich ja nicht für eine Fledermaus – im Kontrast zu einem Menschen – irgendwie anfühlen, eine Fledermaus zu sein. Es kann auch nicht gefragt werden, wie es sich für einen Arzt – im Kontrast zu jemandem, der *nicht* Arzt ist, anfühlt, ein Arzt zu sein (vgl. Hacker 2002: 169).

⁴¹In diesem Kontext passt zwar die deutsche Übersetzung *Wie es sich anfühlt, ein X zu sein*; bevorzugt würde wohl aber eher *Wie es ist, ein X zu sein* oder *Was es bedeutet, ein X zu sein*.

Wir können einzelne Episoden unserer bewussten Erfahrung qualitativ beschreiben: sinnliche Erlebnisse, Erinnerungen oder eben bestimmte Rollen unter dem Gesichtspunkt eines Vergleichs. In keiner Weise folgt daraus aber, dass an unsere bewusste Erfahrung *per se* eine qualitative Ebene gekoppelt ist, die „sich irgendwie anfühlt“.

Unabhängig von den Qualia aber ist die Frage, ob eine bewusste Erfahrung *privater* Natur sei. Auch dieser Aspekt des Rätsels um das Bewusstsein ist mit Bezug auf die Wortgeschichte schnell erklärt. Denn jener innere Gerichtshof des Gewissens, auf dessen Grundlage die Idee eines Bewusstseins überhaupt erst entstanden ist, war insofern privat, als es ja bei dieser Idee gerade darum ging, ein Schuldbewusstsein auch für Taten und Gedanken zu schaffen, von denen sonst niemand wissen konnte. Und sollte niemand gesehen haben, wie ich den Apfel aus dem Nachbarsgarten gestohlen habe, so ist die damit verbundene Erfahrung tatsächlich privat, d.h. niemand sonst wird mit mir diese Erinnerung und die damit verbundenen Gefühle – Angst, Abenteuerlust – teilen. Aber nicht dies ist mit der Privatheit des Bewusstseins gemeint, sondern, dass es prinzipiell unmöglich zu beweisen ist, ob zwei Individuen ähnliche Bewusstseinszustände haben, da es keine Möglichkeit gibt, diese mitzuteilen. Es geht hier also nicht die numerische Identität, sondern die qualitative, die uns verborgen bleiben muss. Bevor wir uns wieder dem Apfeldiebstahl zuwenden, soll dies am typischen Fall, der Farbwahrnehmung, in aller Kürze ausgeführt werden. So heisst es, wie wir gesehen haben, beispielhaft bei Koch:

Versuchen Sie einmal, jemandem Ihre subjektive Erfahrung von ‚Rot‘ zu vermitteln. (vgl. Koch 2007: 38)

In dieser spöttischen Aufforderung ist genau jenes Bild enthalten, das Wittgenstein zu Beginn seines Privatsprachenarguments als Angriffsziel skizziert:

Die Wörter dieser Sprache sollen sich auf das beziehen, wovon nur der Sprechende wissen kann; auf seine unmittelbaren, privaten, Empfindungen. Ein Anderer kann diese Sprache also nicht verstehen. (PU: §243)

Wittgenstein widerlegt im Folgenden einerseits die Vorstellung einer Privatsprache, derzufolge jeder Sprecher subjektive, unteilbare Bedeutungen mit den Wörtern einer Sprache verbindet oder auch nur verbinden könnte, andererseits überhaupt die Idee eines privaten Innern; für diesen Abschnitt wird vor allem dieser Aspekt relevant sein. Sprache ist, wie wir im 3. Kapitel (s.o., S. 39) gesehen haben, von Regeln geleitet, die auf Konventionen beruhen. Um sich verständigen zu können, bedarf es übereinstimmender Urteile (vgl.

PU: §242). Es ist nicht so, dass ich über eine subjektive Kategorie *Rot* verfüge, die mehr schlecht als recht zu dem passt, was die Sprecher um mich herum als rot bezeichnen. Es sind vielmehr eben diese Sprecher um mich herum, die mich lehren, was rot ist und was nicht. Mit dem Wort *Rot* lernen wir eine Einteilung, nicht den Namen für eine private Empfindung:

Wie erkenne ich, dass diese Farbe Rot ist? – Eine Antwort wäre: „Ich habe Deutsch gelernt.“ (PU: §382)

Ob wir bestimmte Rottöne im Übergang zu Blau als rot, magenta, violett oder lila bezeichnen, hängt nicht von einer subjektiven Erfahrung des Farbtons ab, sondern von der Menge an Farbwörtern, die mir zur Verfügung stehen.⁴²

Kehren wir noch einmal zum gestohlenen Apfel zurück. Zwar bin ich wohl der einzige, der *diesen* Apfel gestohlen hat und deshalb auch so etwas wie eine private Erinnerung an dieses Ereignis habe. Aber es ist gut möglich, dass sich andere Apfeldiebe *ganz ähnlich* gefühlt haben, als sie jeweils *ihren* Apfel gestohlen haben. Und dies kann in Erfahrung gebracht werden, weil die erlebten Zustände von aussen erfahrbar sind: über sprachliche Äusserungen, Mimik und Gestik. Einige Gefühle werden wir Apfeldiebe wohl alle teilen, andere nicht; so stehe ich vielleicht in einem gespannten Verhältnis zum Apfelbaumbesitzer, sodass bei mir noch Schadenfreude dazukommt. Wollte ich nun etwas über meine Erfahrung des Apfeldiebstahls erzählen, so könnte ich dies nur mit Ausdrücken (*Angst, Abenteuerlust, Schadenfreude*), von denen ich *gelernt* habe, sie in bestimmten Kontexten zu gebrauchen. Und damit setze ich bei meinem Gegenüber ein Verständnis dieser Ausdrücke voraus, das meinem entspricht. Ausdrücke wie *Schmerz* lernen wir nicht als Namen für zuvor namenlose Gefühle in uns. Einem Kind wird das seltsame Verhalten eines Menschen oder eines Tiers mit dem Hinweis auf den Schmerz (und allenfalls die Ursache dafür) erklärt: *Papa schreit wie wild, weil er sich mit dem Hammer auf den Finger gehauen hat und das tut jetzt weh.*

Ob wir nun von Wahrnehmungen, Schmerzen oder Erinnerungen reden – wir können nur die Dinge mitteilen, die gerade *nicht* privat sind – zumindest nicht qualitativ. Und was bleibt schliesslich von einem privaten Bewusstsein, wenn eben all diese Erfahrungen nicht privat sein *können*? Wittgenstein verdeutlicht dies mit seinem berühmten Käfer-Gleichnis:

⁴²Die Interdependenz von Farbwörtern habe ich weiter oben (S. 46) ausgeführt. Ich werde die Argumentation deshalb an dieser Stelle nicht wiederholen.

Angenommen, es hätte Jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir „Käfer“ nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Andern schaun; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick *seines* Käfers, was ein Käfer ist. – Da könnte es ja sein, dass Jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja, man könnte sich vorstellen, dass sich ein solches Ding fortwährend veränderte. – Aber wenn nun das Wort „Käfer“ dieser Leute doch einen Gebrauch hätte? – So wäre er nicht der der Bezeichnung eines Dings. Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein *Etwas*: denn die Schachtel könnte auch leer sein. – Nein, durch dieses Ding in der Schachtel kann ‚gekürzt werden‘; es hebt sich weg, was immer es ist. (PU: §293; Hervorhebung im Original)

Wie wir gesehen haben, macht es durchaus einen Unterschied, ob gefragt wird, was das Bewusstsein sei und was es z.B. heisst, sich einer Sache bewusst zu sein. Und wenn danach gefragt wird, was es heisst, bei Bewusstsein zu sein, wird die Antwort kaum erklären, wie das Phänomen des Bewusstseins zu begreifen ist. Die begriffliche Besonderheit liegt hier darin, dass wir auf der einen Seite einen ziemlich klar umrissenen Begriff *bewusst* besitzen, auf der anderen Seite aber das verwirrende Konstrukt *Bewusstsein*. Das Bewusstsein wird dabei längst nicht mehr als das substantivierte Substantiv des (Sich-)Bewusst-seins verstanden, sondern als eine irgendwie geartete Instanz des menschlichen Geistes, der verschiedene Stufen und Gehirnbereiche eigen sind. Die sprachliche Verwandtschaft der beiden Ausdrücke drängt uns, die beiden in Beziehung zu setzen und sie in ihrer Abhängigkeit zueinander erklären zu wollen. Schliesslich, so die Annahme, können wir nur verstehen, was es heisst, sich einer Sache bewusst zu sein, wenn wir das Bewusstsein, den Ort, in dem die uns bewussten Dinge repräsentiert sind, verstanden haben. Tatsächlich aber scheint es sowohl begrifflich als auch empirisch nicht allzu problematisch zu sein, den Zustand des Sich-einer-Sache-bewusst-sein zu erklären. Dem oft beschworenen Mysterium des Bewusstseins stehen wir erst gegenüber, wenn wir das *Bewusstsein an sich* verstehen wollen und es uns als einen Repräsentationsraum vorstellen. Und auch die Privatheit dessen ergibt sich aus der Vorstellung, mit Bewusstsein werde – mit Wittgensteins Worten – ein *Ding* bezeichnet, das den Mitmenschen grundsätzlich unzugänglich ist. Was uns hingegen bewusst ist, ist in aller Regel Gegenstand unseres begrifflichen Denkens, damit mitteilbar und – vor allen Dingen – keineswegs privat.

6 Die Wortfamilie um *Denken*

6.1 Vorbemerkungen

‘Denken’, ein weit verzweigter Begriff. Ein Begriff, der viele Lebensäußerungen in sich verbindet. Die Denkphänomene liegen weit auseinander. (Z: 110)

Dass es sich bei ‘Denken’ um einen weit verzweigten Begriff handelt, ist an den zahlreichen Definitionsversuchen der antiken Philosophie zu erkennen. Dabei darf das deutsche Wort nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich besonders im Griechischen eine ganze Anzahl von Ausdrücken den Bereich unter sich aufteilen, der unter unser *Denken* fällt.¹ Besonders folgenreich jedoch war Platons Auffassung über das Denken, die er sowohl im *Theaitetos* (vgl. Platon 1984: Theait. 189e, 4–190), als auch im *Sophisten* äussert:

Nur ist das Gespräch im Innern der Seele mit sich selbst, das sich ohne Stimme vollzieht, eben das, was wir als Gedanke [διάνοια, *diánoia*] bezeichnet haben.² (ebd.: Soph. 263e, 3–5)

Diese Vorstellung hat die Philosophie, insbesondere deren Beschäftigung mit den Begriffen des Geistes, bis in die jüngste Zeit geprägt. Erst im 20. Jahrhundert kamen Zweifel an dieser Innerlichkeit des Denkens auf, was bei Wittgenstein in der Frage gipfelte, ob Denken überhaupt eine geistige Tätigkeit sei. Nach den innerdisziplinären Irrungen und Wirrungen auf der Suche nach dem Denken sind es heute auch hier vor allem die Neurowissenschaften, die die philosophische Begriffsklärung vor Herausforderungen stellen. So vielfältig sich der Gebrauch von *Denken* erweisen wird, so wird davon als einem einzigen Phänomen gesprochen, das – als neuronaler Prozess – grundsätzlich im Hirn lokalisierbar sein muss.

Das wirkt zunächst vielleicht noch einigermaßen harmlos. Denn wir stossen uns kaum daran, dass es so etwas wie *das* Denken gibt und dass es sich dabei um eine *innere* Tätigkeit handelt. Und selbst dass diese im Gehirn geschehe, erscheint uns vielleicht noch

¹Siehe dazu die Wortgeschichte, S. 142.

²„πλὴν ὁ μὲν ἐστὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὸν διάλογος ἄνευ φωνῆς γινόμενος τοῦτ’ αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια.“

unproblematisch. In der Darstellung der normalsprachlichen Verwendung von *denken* wird sich aber schnell zeigen, dass wir uns, und darin gleicht dieses Kapitel den vorangehenden, leicht über die Gleichförmigkeit des Ausdrucks täuschen lassen. Denn hinter dem *einen* Ausdruck steckt nicht *ein* Phänomen, sondern eine ganze Reihe von Phänomenen, die wir damit beschreiben. Und wir werden ebenfalls sehen, dass diese Phänomene zwar mit neuronalen Phänomenen zu tun haben (wie dies im Übrigen auch für körperliche Aktivitäten gilt), dass das Denken aber dennoch *nicht* im Gehirn stattfindet.

6.2 Zur Wortgeschichte von *Denken* und seinen etymologischen Verwandten

Wittgensteins Befund über den Begriff des Denkens spiegelt sich auch in der Wortgeschichte. Die Vielschichtigkeit des Ausdrucks *Denken* und seiner etymologischen Verwandten zeigt sich einerseits in den semantisch vagen Ursprüngen, andererseits auch im jahrhundertelangen Nebeneinander von Parallelformen und Varianten, die mehr oder weniger dasselbe bedeuten wie *Denken* selbst. Es ist auch im Fall von *Denken* notwendig, neben der deutschen Wortgeschichte auch die griechischen und lateinischen Entsprechungen zu berücksichtigen. Allerdings, so wird sich zeigen, war der Einfluss des späten Lateins als Gelehrtensprache der Neuzeit wesentlich stärker als die Überlieferung der Antike.

Die griechische Philosophie verfügte nicht über einen vergleichbar zentralen Begriff des Denkens, wie wir ihn im Deutschen kennen. Akzeptieren wir diesen für einen Augenblick als Überbegriff für allerhand geistige Tätigkeiten, so findet sich darunter eine ganze Reihe griechischer Verben, die sich unterschiedlich stark voneinander abheben. Was in einer deutschen Platon-Ausgabe nämlich so übersetzt wird, lautet im Original νοεῖν (*noeîn*), φρονεῖν (*froneîn*) oder λογίζεσθαι (*logízesthai*, vgl. HWPh: 2, 65). Während die ersten beiden in ihrer Verwendung austauschbar sind und von Platon meist auch synonym gebraucht werden, entspricht *logízesthai* eher dem späteren lat. *ratiōcināri* oder *computāre*, was am ehesten als ein rechnerisches oder logisches Denken (im Unterschied etwa zu einem Denken als ‘Vorstellen einer Sache’) zu verstehen ist. Das im zuvor erwähnten Bild des Denkens als ein Selbstgespräch der Seele gebrauchte *diánoia* bezeichnet wiederum ein diskursives, reflexives Denken (vgl. HWPh: 2, 65f).

Einen weiteren Hinweis auf die Verworrenheit des Begriffs liefert Aristoteles, der in seiner Abhandlung über die Seele seine Vorgänger für das Gleichsetzen des Denkens (τὸ φρονεῖν, *tò froneîn*) mit dem Wahrnehmen (τὸ αἰσθάνεσθαι, *tò aisthánesthai*, vgl. An.:

427a, 21) kritisiert. Wahrnehmen, so Aristoteles, kann man nur, was wahr ist. Das Denken hingegen ist von den äusseren Gegenständen unabhängig und kann deshalb auch falsch sein (vgl. An.: 427b, 10). Vom Wissen wiederum unterscheidet sich das Denken darin, dass zwar vieles gleichzeitig gewusst werden kann, aber nicht vieles gleichzeitig gedacht werden kann. In all seinen Überlegungen zum Denken folgt Aristoteles aber der Tradition in der Auffassung, es handle sich beim Denken, soweit es überhaupt einheitlich zu fassen ist, um eine Tätigkeit des Geistes.

Im Lateinischen finden wir mit *cōgitāre* ein ähnlich zusammenfassendes Wort wie unser *denken*, das als ‘nachdenken, bedenken, sich etwas vorstellen, (etwas zu tun) gedenken’ verwendet wurde (vgl. Georges 1998: 1, Sp. 1237-1239). Dennoch ist hier die Formenvielfalt gross; neben den zahlreichen Verben für ‘begreifen, verstehen’ (so z.B. *intelligere*, *concupere*, *apprehendere* u.a.) stehen in unmittelbarer semantischer Nachbarschaft *ratiōcināri* und *meditāri* (vgl. HWPh: 2, 71; Georges 1998: 2, Sp. 2206-2207 bzw. 846-847).³ Sie beide bezeichnen eine besonders intensive Form des Nachdenkens, das erste insbesondere ‘rechnen’, das zweite eher ‘studieren, einüben’, dessen Tiefe noch in der *Meditation* oder in Descartes’ *Meditationes* nachklingt.⁴ Mit gewisser Vorsicht lässt sich auch ihre grammatische Form auf diese Semantik zurückführen; es handelt sich bei beiden um *Deponentien*, Verben also, die nur im Passiv konjugiert werden, aber eine aktive oder medial-reflexive Bedeutung haben) Durch den Einfluss der griechischen Philosophie und ihrer Terminologie gewinnt *ratiōcināri*, vor allem auch über Cicero, seinen engen Bezug zur Logik und bedeutet infolgedessen vor allem ‘(logisch) schliessen’. Auch *meditāri* verengt sich in seiner Bedeutung allmählich; bei Seneca etwa tritt es wiederholt im Zusammenhang mit dem Tod auf; *meditatio mortis* bedeutet die Auseinandersetzung mit der eigenen

³Die romanischen Sprachen haben keine dieser Verben ererbt (dafür entlehnt, vgl. franz. *méditer*, *cogiter* u.a.); ihre heutigen Verben für ‘denken’ gehen zurück auf lat. *pensāre* ‘abwägen, beurteilen’, einem Intensivum zu *pendere* ‘(eine Waagschale herabhängen lassen >) wägen’ (vgl. Georges 1998: 2, Sp. 1549 bzw. 1555). Das Denken wird in der metaphorischen Übertragung als das Abwägen z.B. von Argumenten gegeneinander verstanden. Kluge (vgl. EWDS: 189) vermutet dieselbe ursprüngliche Semantik für *denken*, seine Argumente konnten inzwischen aber widerlegt werden (vgl. EWA: II, 580).

⁴Sehr wahrscheinlich urverwandt damit ist nhd. *messen* (< ahd. *mezzan* < germ. **meta*-). Die semantische Lücke zwischen ‘messen’ und ‘studieren’ lässt sich allenfalls mit ‘ermessen’ überbrücken; Zum deutschen *messen* besser passen würde natürlich lat. *mētīrī* ‘messen’, das aber wiederum lautliche Probleme bereitet, vgl. EWDS: 614f; Georges 1998: 2, Sp. 846-847.

Sterblichkeit.⁵ Daneben bleibt *cōgitāre* über die Antike hinaus das wichtigste Wort für ‘denken’. Einerseits wird es häufig transitiv als ‘sich etwas vorstellen’ verwendet, so z.B. bei Boëthius und später Anselm in der berühmten Prämisse, dass etwas Besseres bzw. Grösseres als Gott sich nicht ausdenken lässt („nihil deo melius excogitare queat“, Cons.: III, 10, 25, vgl. auch Proslog.: II). Andererseits wird es auch, insbesondere bei Augustinus, als wesentliche Tätigkeit des menschlichen Geistes aufgefasst. Mit einem Verweis auf das Iterativ-Suffix *-it-* (vgl. Rubenbauer/Hofmann 1995: 20) beschreibt Augustinus das Denken als geistiges Zusammentragen von Gewusstem:

Und wenn ich [das Gewusste] auch nur kurze Zeit lang nicht erneuere, so taucht es wieder unter und zerstreut sich gleichsam in entferntere Räume, so dass ich es von dort [...] wieder hersinnen und zusammenbringen muss, damit es ein Gewusstes sei: das heisst aus der Zerstreung sammeln, was ja unter Denken eigentlich zu verstehen ist. Denn ‚cogo‘ [‘ich bringe zusammen’] und ‚cogito‘ [‘ich denke’] sind so verwandt wie ‚ago‘ [‘ich setze in Bewegung’] und ‚agito‘ [‘ich treibe an’], ‚facio‘ [‘ich mache’] und ‚factito‘ [‘ich mache oft, übe aus’]. Nun aber hat der Geist dies Wort für sich allein beansprucht, so dass, was nicht draussen etwa, sondern im Geiste gesammelt [‘colligitur’], will sagen zusammengebracht wird [‘cogitur’], nun die besondere Bedeutung von ‚denken‘ hat [‘cogitari’].⁶ (vgl. Conf.: 515; meine Übersetzungen)

Im Unterschied zu anderen etymologischen Erklärungen der (Spät-)Antike ist Augustinus’ Analyse erstaunlich. Er erkennt in *cōgitāre* (< **cō-ag-it-āre*) sowohl die Iterativ-Bildung zu *agere* als auch das Präfix *co(m/n)-*, das er mit der Bedeutung ‘zusammen-’ wiedergibt. Dementsprechend lässt sich Augustinus etwas anachronistisch so verstehen, dass erst das Denken das Gewusste ins Bewusstsein zurückholt. Im Denken, das überhaupt erst Erinnerung, Glaube, Zweifel und Wissen ermöglicht, findet Augustinus denn auch Gewissheit

⁵Im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* wird Seneca als Urheber der berühmten Bestimmung der Philosophie als *meditatio mortis* genannt (vgl. HWPh: 2, 73). Die angeführten Stellen (vgl. Ep. Mor.: 54, 2; 70, 18; 70, 27) taugen allerdings kaum als Beleg dafür. Im 54. Brief ist es ganz eindeutig nicht die Philosophie, sondern die Krankheit, die „die Ärzte ‚eine‘ Vorübung für den Tod“ nennen (vgl. Ep. Mor.: 54, 2). Im 70. Brief findet sich kein direkter Bezug zur Philosophie, ein impliziter Verweis ist bestenfalls spekulativ.

⁶„Quae si modestis temporum intervallis recolere desivero, ita rursus demergentur et quasi in remotiora penetralia dilabuntur, ut denuo velut nova excogitanda sint indidem iterum [...] et cogenda rursus, ut sciri possint, id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare. Nam ‚cogo‘ et ‚cogito‘ sic est ut ‚ago‘ et ‚agito‘, ‚facio‘ et ‚factito‘. Verum tamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie dicatur.“ (vgl. Conf.: X, 11, 18)

gegen den Skeptiker, da das Denken die Grundlage des Zweifels darstellt (vgl. *De trin.*: X, 14). Die Parallele zu Descartes ist offensichtlich: Dessen berühmtes *Cogito*-Argument ist augenscheinlich bereits in Augustinus' Auffassung über das Denken angelegt. In den *Meditationen* führt Descartes diesen Ansatz fort und erklärt das Denken zum einzigen Attribut des menschlichen Geistes, das nicht von ihm abgetrennt werden kann. Auf die Frage, was nach dem Beseitigen der faulen Äpfel, den unverlässlichen Wahrnehmungen, noch an Gewissheit übrig bleibt, antwortet er:

Das Denken ist es; es allein kann von mir nicht abgetrennt werden; Ich bin, ich existiere, das ist gewiss. Wie lange aber? Offenbar solange ich denke, denn es ist ja auch möglich, dass ich, wenn ich überhaupt nicht mehr denken würde, sogleich aufhörte zu sein.⁷ (Descartes 2004: 83)

Kenny (vgl. 1989) ist sich einig mit Ryle (vgl. 1949), dass es Descartes' Dualismus ist, der für all die Verwirrungen in der Untersuchung des menschlichen Geists verantwortlich ist. Als ausgewiesenen Kennern ist den beiden auf diesem Gebiet wenig zu entgegen. Dennoch ist es bemerkenswert, dass Descartes' archimedischer Punkt des Denkens bereits bei Augustinus angelegt ist – und ebenfalls, wie das obige Zitat zeigt, die verhängnisvolle Innen-Aussen-Metapher, die bei Wittgenstein und Ryle im Zentrum der Kritik steht.⁸

Interessant ist der erstaunlich weite Begriff von 'Denken', der bei Augustinus schon zu erkennen ist, für Descartes jedoch eine zentrale Rolle spielt. Alle Tätigkeiten des menschlichen Geistes sind nach Descartes Denkakte; ihnen übergeordnet ist nur noch die *cōnscientia*. Das macht auch die folgende Stelle aus der zweiten Meditation deutlich:

Also was bin ich nun? Ein denkendes Ding. Was ist das? Ein Ding, das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will, das auch bildlich vorstellt und empfindet.⁹ (ebd.: 87)

⁷„Cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem.“(Descartes 2004: II, 6; AT VII: II; 27)

⁸Auch in Kennys Monographie zu Descartes (vgl. 1968) bleibt Augustinus unerwähnt. Allerdings sind auch andere Arbeiten, die den Verweis zu Augustinus enthalten, für den hier behandelten Kontext wenig ergiebig, vgl. etwa Wilson 2008: 33–51; Menn 1998; Cottingham 1993: 35; O'Neill 1966. An dieser Stelle sei auch zu bemerken, dass Wittgenstein wesentlich öfter und auch expliziter (so etwa am Anfang der *PU*) auf Augustinus verweist als auf Descartes und an ihm eine Auffassung über das Verhältnis von Denken und Sprechen zeigt, die heute noch bei manchen Neurowissenschaftlern zu finden ist; ich komme darauf im entsprechenden Abschnitt (s.u., S. 170) zurück.

⁹„Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens.“ (Descartes 2004: II, 28; AT VII: II; 28)

Diese Stelle nennt Zeno Vendler den „focal point of [Descartes'] most important work“ (Vendler 1972: 146). Tatsächlich wird an ihr klar, dass Descartes weit mehr unter den Begriff des Denkens fasst als wir es heute üblicherweise tun, denn er zählt dazu auch die Gefühle, die Wahrnehmung und ebenso den Willen (vgl. ebd.: 149f). Die Reichweite des Begriffs ist umso bemerkenswerter, als in dieser Zeit lateinische Schriften immer häufiger ins Englische und Deutsche übersetzt wurden, was die Frage mit sich brachte, welche englischen oder deutschen Wörter dem lateinischen *cōgitāre* entsprechen würden. Elizabeth Anscombe und Peter Geach geben in ihrer Übersetzung der Schriften Descartes' (1970) einen Einblick in die damit verbundenen Schwierigkeiten. Sie haben darin nämlich die seit Locke bestehende Tradition hinter sich gelassen, lat. *cōgitāre* wie auch franz. *penser*¹⁰ mit engl. *to think* wiederzugeben, da letzteres sehr viel intellektualistischer geprägt sei als die beiden Wörter bei Descartes (vgl. 1970: xlvii). Sie stützen sich dabei auf folgende Passage, die ich hier zunächst lateinisch wiedergebe, um danach erst auf die deutsche Übersetzung zurückzukommen.

Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare. (AT VIII: I, IX; 7)

Zwar gebe es Fälle, so Anscombe/Geach (Descartes 1970: xlviii), in denen *to think* durchaus als Übersetzung angebracht ist, so z.B. bei *ego cogito, ergo sum*, weil der damit angesprochene Zweifel ein Gedanken im gewöhnlichen Sinn sei. An dieser Stelle aber, wie meistens bei Descartes, bedeute *cōgitatio* etwas Allgemeineres; sie übersetzen daher wie folgt:

By the term *conscious experience (cogitationis)* I understand everything that takes place within ourselves so that we are aware of it (*nobis consciis*), in so far as it *is* an object of our awareness (*conscientia*). And so not only acts of understanding, will, and imagination, but even sensations, are here to be taken as experience (*cogitare*). (ebd.: 183; Hervorhebung im Original)

Weder im Vorwort der deutschen Übersetzung von Julius von Kirchmann (1870) noch in der aktuellen von Christian Wohlers (2009) finden sich entsprechende Hinweise auf ihre

¹⁰Mit dem Unterschied zwischen dem lateinischen und dem französischen Ausdruck werde ich mich nicht auseinandersetzen; bei Descartes zumindest entsprechen sie sich, vgl. z. B. „je pense, donc je suis“ im *Discours de la méthode* (AT VI: IV; 32) und „ego cogito, ergo sum“ in den *Principia Philosophiae* (AT VIII: I, VII; 7).

Erwägungen zur Wiedergabe von lat. *cōgitāre* bzw. *cōgitatio*. In beiden Übersetzungen¹¹ wird an *denken* als Entsprechung für *cōgitāre* festgehalten. Damit stellt sich natürlich die Frage, ob 1.) der deutsche Ausdruck in seiner Verwendung dem lateinischen tatsächlich ähnlicher ist als dem englischen, 2.) die englische Übersetzung den Unterschied zwischen dem lateinischen und dem englischen Ausdruck überbewertet, oder 3.) die deutschen Übersetzungen den Unterschied zwischen dem lateinischen und dem deutschen Ausdruck vernachlässigen. Falls sich hier eine Entscheidung überhaupt treffen lässt, so ist zunächst einmal – und endlich – das deutsche Wort zu untersuchen, und hierfür will ich mit einigen sprachhistorischen Bemerkungen beginnen.

Es handelt sich bei *denken* (ahd. *denken*) um den Fortsetzer des germanischen Verbs **þank(i)jan-*, dessen gotische Entsprechung in der Bibelübersetzung des Wulfila mehrfach belegt ist.¹² Ihm liegt idg. **tongeie-* zugrunde, ein Intensivum zur Wurzel **teng-* ‘denken, meinen’ (vgl. EWA: II, Sp. 579ff). Hierher gehört ebenfalls das heute seltene *dünken* (< ahd. *dunken* < germ. **þunk(i)jan-* zur schwundstufigen Wurzel **tngie/o-*, vgl. EWA: II, Sp. 853ff, zu seiner besonderen Entwicklung im Englischen s.u., S. 157 sowie S. 188).

Ganz ähnlich wie in der Familie um *wissen* hat sich auch hier das vom Verb *denken* ursprünglich abgeleitete Substantiv *Dank* (ahd. *danc* < germ. **þanka-* ‘Gedanke, Denken’, vgl. EWA: II, Sp. 524f) semantisch so weit entfernt, dass später ein anderes nachrücken musste. Die Bedeutung von ahd. *danc* erweiterte sich schon früh um ‘Dank’, im Sinne eines ‘Gedenkens an eine Wohltat’; *dankôn* als davon abgeleitetes Verb hiess ‘danken, loben, (eine Wohltat) vergelten’. Spätestens seit dem Frühneuhochdeutschen hat sich *Dank* und *danken* dann auf die heutige Bedeutung verengt. Sowohl für Verb wie Substantiv sind schon im frühen Althochdeutsch Nachbarformern mit der Vorsilbe *gi-* belegt, die in diesen Fällen wohl eine Intensivfunktion innehatte. In den schriftlichen

¹¹Descartes 2007: 17: „Unter der Bezeichnung ‘Denken’ verstehe ich alles, was auf bewusste Weise in uns geschieht, das wir also erkennen, insofern es zu unserem Bewusstsein gehört. Deshalb ist nicht nur Einsehen, Wollen, Vorstellen, sondern sogar Empfinden hier dasselbe wie Denken.“ Descartes 1870: 6: „Unter Denken verstehe ich Alles, was mit Bewusstsein in uns geschieht, insofern wir uns dessen bewusst sind. Deshalb gehört nicht bloss das Einsehen, Wollen, Bildlich-Vorstellen, sondern auch das Wahrnehmen hier zum Denken.“ Interessant ist hier die Abweichung in der Übersetzung von lat. *sentire*: ‘Empfinden’ gegenüber ‘Wahrnehmen’. Um mich nicht zu verzetteln, werde ich darauf jedoch nicht eingehen; zum Bedeutungsspektrum von lat. *sentire* vgl. Georges 1998: 2, Sp. 2605–2607.

¹²z.B. 2. Kor. 3,5: „Ni þatei wairþai sijaima þagkjan hva af uns silbam, ak so wairþida unsara us guda ist“. Der Text der Septuaginta lautet: „οὐχ ὅτι ἂν ἑαυτῶν ἱκανοὶ ἐσμεν λογισασθῶμεν τι ὡς ἐξ ἑυτῶν, ἀλλ’ ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ.“ – „Nicht, dass wir tüchtig sind von uns selber, etwas zu denken als von uns selber, sondern, dass wir tüchtig sind von Gott.“ In der modernen, leichter verständlichen Übersetzung ist *denken* an dieser Stelle ersetzt worden: „Nicht, dass wir von uns aus dazu fähig gewesen wären und uns selbst etwas *zuschreiben* könnten: Nein, diese Befähigung kommt von Gott.“

Zeugnissen für *gidenken* und *gidanc* bzw. *gidanko* ist deren Verwendung allerdings oft mit jener von *denken* und *danc* austauschbar; die beiden Verben teilen sich noch heute ihre Partizipialform (ahd. *gidâht*/nhd. *gedacht*). Die Substantive schieden erst mit der Bedeutungsverengung von *danc* zu ‘Dank’ auseinander, bei den Verben entwickelte sich *gedenken* erst allmählich zu einem oft pietätvollen Denken an Verstorbene, das gegenüber dem *denken* näher bei der Erinnerung steht.¹³

Interessanterweise handelt es sich bei *danc* und *gidanc* um präsentische Bildungen, d.h. die Ableitung setzte beim Präsensstamm des Verbs an.¹⁴ Es wird damit also eigentlich nicht das Ergebnis, das ‘Gedachte’, sondern die Handlung selbst, das ‘Denken’, bezeichnet. Im Gegensatz dazu handelt es sich beim englischen Substantiv *thought* ‘Gedanke’ um eine Ableitung vom Präteritalstamm *thought* ‘dachte’; hier wird also – zumindest morphologisch – tatsächlich das ‘Gedachte’ bezeichnet. Die präsentische Ableitung ae. *ðanc* (> *thank(s)*) hat dieselbe semantische Entwicklung durchlaufen wie im Althochdeutschen.

Die bisher behandelten Wortbildungen sind schon in den frühen Zeugnissen des Althochdeutschen belegt, und sie finden sich darin auch recht häufig. Jünger und seltener dagegen ist der Vorläufer unseres *Gedächtnisses*. In ahd. Zeit ist es überhaupt nur einmal belegt als *kithêhtnissi* (vgl. DWB: 4, Sp. 1927, eine Abstraktableitung zum Präteritalstamm (*gi*)*dâht*- handelt, vgl. Krahe/Meid 1969: 159f), und noch im Mhd. ist *gedæhtnisse* ein wenig gebrauchtes Wort. Übersetzt der früheste Beleg noch lat. *dēvōtio* ‘Opfer, Frömmigkeit, Andacht’, wurde es ansonsten oft ganz ähnlich wie (*gi*)*danc* unspezifisch für ‘(Nach-)Denken’ oder allenfalls für die gewichtigere ‘Andacht’ gebraucht und war, anders als im heutigen Gebrauch, nicht auf Vergangenes beschränkt. Aufgrund des unterschiedlichen Alters und der vielseitigen Verwendung beider Wörter lässt sich von der Alternation zwischen dem präsentischen *Denken* und dem präteritalen *Gedächtnis* allerdings synchron kaum eine semantische Entsprechung in ‘was gerade gedacht wird’ und ‘was gedacht wurde’ konstruieren – zumal, wie wir gesehen haben, die englische Entspre-

¹³Einige stehende Wendungen zeugen noch aber noch immer von der vormals allgemeineren Verwendung, so z.B. *etwas zu tun gedenken* oder *einer Sache eingedenk sein*.

¹⁴Dabei darf man sich nicht vom Vokalismus täuschen lassen. Das kurze *a* ist der eigentliche Wurzelvokal im Germanischen. Im Althochdeutschen werden die Formen des Präsens durch das *i/j* der Folgesilbe (< germ. **þank-(i)ja-*) zu *e* [e] umgelautet, daher vorahd. **dankjan* > ahd. *denken*. Da dieses Suffix im Präteritum fehlt, finden wir dort noch den eigentlichen, durch den geschwundenen Nasal *n* gedehnten Vokal: nhd. *dächte*, ahd. *dâhta*. Eine präteritale Ableitung (mit sogenanntem Nasalschwund und Ersatzdehnung) ahd. *gidâht* ist zwar im 10./11. Jh. vereinzelt belegt, seither aber nicht mehr gebraucht worden (vgl. EWA: IV, Sp. 227).

chung für *Gedanke* auch auf dem Präteritalstamm basiert.

Die hier ausgebreitete formale wie auch semantische Vielfalt erweckt zunächst vielleicht den Eindruck einer sehr allgemeinen Verwendung. Allerdings sind es stets – mit Ausnahme des Sprechakts *Dank* – Bedeutungen, die wir heute auch noch unter die *Gedanken* fassen und mit der Vernunft zusammenhängen; in der umfangreichen Sammlung an literarischen Belegen im *Deutschen Wörterbuch* (vgl. DWB: 2, Sp. 927–939) findet sich kein einziger, in dem *denken* so weitreichend verwendet wird wie bei Descartes. Daneben existierte im Althochdeutschen mit *huggen*¹⁵ aber noch ein Wort, das einerseits für das tiefe Nachdenken im Sinne von *meditāri*, andererseits aber für Stimmungen und Gefühle verwendet wurde. Das Wort bezeichnete also nicht das kalkülhafte Schliessen, wie wir es exemplarisch im lat. *ratiōcināri* angetroffen haben, sondern ein Versunkensein in Gedanken, Erinnerungen, Vorstellungen, das mit einer Stimmung verbunden sein kann. Diesem längst ausgestorbenen Wort gegenüber scheinen die Belege für *denken* kühler und auf die Vernunft beschränkt.

In besonderem Mass galt dies auch für die deutschsprachige Philosophie, wenn sie sich mit dem Begriff des Denkens auseinandersetzte; bei Kant bezeichnet *Denken* meist ein Urteilen (vgl. KrV: B 145).¹⁶ Sein Gegenstand kann durchaus Wahrgenommenes sein; als Fähigkeit selbst aber ist es – anders als bei Descartes – deutlich geschieden von der Wahrnehmung. Das geht einher mit einer Identifikation mit der Sprache, die das alte Bild von Platon wieder aufnimmt:

Alle Sprache ist Bezeichnung der Gedanken, und umgekehrt die vorzüglichste Art der Gedankenbezeichnung ist die durch Sprache, dieses grösste Mittel, sich selbst und andere zu verstehen. Denken ist Reden mit sich selbst (die Indianer auf Otaheite nennen das Denken: die Sprache im Bauch) [...]. (vgl. Anthr.: 1, §39)

Mit dem Verhältnis von Denken und Sprache werde ich mich in nachfolgenden Abschnitten noch beschäftigen (s.u., S. 160 und 170). Hier ist festzuhalten, dass eine solche Auffassung über das Denken mit jener, wie wir sie bei Descartes angetroffen haben, unvereinbar

¹⁵Es handelt sich dabei um eine denominale Ableitung zu *hugu*, auch *hugi* ‘Geist, Sinn, (gehobene) Stimmung’, oft als Übersetzung für lat. *animus, sensus*. Die Etymologie ist unklar, eine denkbare Wurzel ist idg. **(s)keyh₁*- ‘wahrnehmen, schauen’ (vgl. EWA: IV, Sp. 1195ff).

¹⁶So notiert auch Frege in einer Fussnote in seinem Aufsatz *Der Gedanke*: „In der Tat gebrauche ich das Wort ‚Gedanke‘ ungefähr in dem Sinne von ‚Urteil‘ in den Schriften der Logiker“, vgl. Frege 2002: 38.

ist. Für Descartes ist Sprechen wohl das sicherste Zeichen für das Denken, aber er identifiziert es nirgends mit letzterem.

Näher zu Descartes als zu Kant rückt denn auch Nietzsche, indem er sich gegen ein allzu vernunftorientiertes Verständnis des Denkens wehrt. Einen den Willen wie auch die Empfindung umfassenden Begriff des Denkens wie bei Descartes wäre ihm zweifellos lieber gewesen, aber dieser spiegelte sich auch für Nietzsche kaum im deutschen Wort. So bezeichnet er denn auch das „Denken, Schliessen und alles Logische [...] als Symptom viel innerlicheren und gründlicheren Geschehens“ (KSA 12: 2, 146).

Kehren wir zum Übersetzungsproblem bei Descartes zurück. Es lässt sich kein Hinweis finden, dass das deutsche *denken* dem lateinischen *cōgitāre* ähnlicher wäre als das englische *to think*. Und wie wir später in diesem Kapitel sehen werden, tun Anscombe und Geach tatsächlich gut daran, dieser Intellektualisierung des kartesischen Denkens Einhalt zu gebieten. Sie versuchten dabei, seine Ansicht über das Denken wieder in das begriffliche Licht zu rücken, in dem er es wohl sah. Diese Verteidigung kommt allerdings etwas spät; längst sind die Wortpaare *cōgitāre* = *denken* bzw. = *to think* gefestigt. In den Jahrhunderten seit Descartes haben jedoch nicht die im Gebrauch stehenden Ausdrücke *denken* und *to think* die Reichweite des nurmehr philosophisch gebrauchten *cōgitāre* übernommen (was auch sprachwissenschaftlich eine unplausible Entwicklung wäre), sondern letzteres wurde im engeren Verständnis des deutschen und des englischen Ausdrucks gelesen. So lässt sich zusammenfassen: Die deutsche Übersetzung vernachlässigt tatsächlich Descartes' begriffliche Weite von *cōgitāre*; aber sie spiegelt die deutsche *Lesart* der kartesischen Philosophie. Und da für uns die Ausdrücke wie *bewusst* und *Erfahrung* nicht sehr viel klarer sind als *denken*, gewinnt Anscombes und Geachs Übersetzung nicht wirklich an Überzeugungskraft.

6.3 *Denken* im normalen Gebrauch

6.3.1 *An etwas denken, gedenken und Gedächtnis*

Wir sind auf die Aufgabe gar nicht *gefasst*, den Gebrauch des Wortes 'denken', z.B., zu beschreiben. (Und warum sollten wir's sein? Wozu ist so eine Beschreibung nütze?)

Und die naive Vorstellung, die man sich von ihm macht, entspricht gar nicht der Wirklichkeit. Wir erwarten uns eine glatte, regelmässige Kontur, und

kriegen eine zerfetzte zu sehen. Hier könnte man wirklich sagen, wir hätten uns ein falsches Bild gemacht. (Z: §111)

Hier und in dem zuvor angeführten Zitat macht Wittgenstein deutlich, wie kompliziert sich der Gebrauch von *Denken* erweist, sobald man etwas genauer hinsieht. Immer wieder (vgl. PU: §§316–349; BPP: §§196–234; Z: II, §§109–130) kreist Wittgenstein um die Frage, ob es sich beim Denken um eine geistige Tätigkeit handelt und wie Sprache und Denken zusammenhängen (vgl. hierzu auch Glock 2000: 128–133). Diesen Fragen voraus geht aber die Erkenntnis, dass wir *Denken* in völlig verschiedenen Kontexten gebrauchen, die im Folgenden rekapituliert werden sollen.

Eine sehr häufige und einigermaßen unproblematische Verwendung finden wir in *Denken an* etwas oder jemanden. Wir denken an eine Person, an die Zeit damals oder an die Dinge, die noch zu erledigen sind. Dabei *stellen* wir uns jeweils etwas *vor*: eine Person, ein bestimmtes Ereignis oder eben eine Reihe von Aufgaben. Und hier zeigt sich ein bedeutender Unterschied zur propositionalen Konstruktion (*denken, dass p*), die ich weiter unten behandeln werde (S. 157). Denn an die Dinge zu denken, die noch zu erledigen sind, ist nicht dasselbe wie zu denken, dass diese Dinge noch zu erledigen sind. In letzterem Fall geht es um die *Meinung*, die darin zum Ausdruck kommt. Mit *Ich denke an die Dinge, die noch zu erledigen sind*, äussere ich jedoch keine Meinung, sondern gebe vielleicht eine Erklärung, warum ich abwesend wirke, oder aber ich bekräftige die Absicht, meine Aufgaben zu erledigen. Deutlich wird hier auch die Nähe von *an X denken* und *sich X bewusst sein*, mit dem ebenso wenig eine Meinung, sondern die geistige Auseinandersetzung mit oder Berücksichtigung einer Sache ausgedrückt wird (s.o., S. 127. Sollte sich jemand zu einem hochsprachlichen *Ich gedenke der Soldaten des Zweiten Weltkriegs* hinreissen lassen, so sind damit eher die *verstorbenen* Soldaten gemeint, da sich das Gedenken – im heutigen Gebrauch – auf die Vergangenheit beschränkt.¹⁷ Dagegen kann man durchaus *an die Generation von morgen denken*. Wenn ich mir etwas *ausdenke*, so kann dieses (noch) nicht wirklich existieren, ich erschaffe gedanklich die Lösung für ein Problem, was alles passieren könnte oder auch eine Romanfigur.

Eindeutig in die Vergangenheit gerichtet ist hingegen das *Gedächtnis*. Und es ist aus etymologischer Sicht sicher einleuchtend, dieses unter *Denken* einzuordnen und nicht unter *Wissen*. Es stellt sich allerdings die Frage, ob diese Zuteilung unabhängig von

¹⁷Eine Ausnahme bildet die eher seltene Wendung *etwas zu tun gedenken*. Sie richtet sich zwar in die Zukunft, ist aber Alltagssprachlich höchstens noch mit *tun* (etwa in der Frage: *Und was gedenkst du nun zu tun?*) gebräuchlich. *Ich gedenke einzukaufen* wirkt äusserst gestelzt.

sprachhistorischen Zusammenhängen auch sinnvoll ist, zumal Bennett und Hacker *memory* zu den kognitiven Fähigkeiten und damit in den Bereich des Wissens stellen (vgl. PFN: 158). In seiner Monographie zu den *Intellectual Powers* (2013) hält Hacker fest:

[M]emory is a form of knowledge. (vgl. Hacker 2013: 318)

Aber was ist damit gemeint, bedeutet *memory* hier *Gedächtnis* oder *Erinnerung*? Interessant genug, dass der englische Ausdruck beides bezeichnet. Um also diesen Satz zu verstehen, müssen wir uns zunächst den Unterschied zwischen den beiden deutschen Ausdrücken verdeutlichen. Dazu müssen wir uns zunächst ihre Verwendung ansehen, um dann auch das Verhältnis zu *wissen* und *denken* beleuchten zu können.

Fritz hat ein gutes Gedächtnis und *Fritz hat eine gute Erinnerung an X*: Im ersten Fall sprechen wir von einer Fähigkeit einer Person, Fritz hat also z.B. wenig Mühe, sich Vokabeln einzuprägen und kann sich gut an längst vergangene Ereignisse erinnern. Damit der analog gebildete Satz mit *Erinnerung* überhaupt sinnvoll klingt, muss er adverbial ergänzt werden. Und eher würden wir wohl sagen: *Fritz hat gute Erinnerungen an X*. Hier geht es nicht um die geistige Fähigkeit an sich, sondern um ein bestimmtes Ereignis, woran Fritz sich gut erinnern kann (oder woran er gerne zurückdenkt). Eine gute Erinnerung kann bedeuten, dass das Erinnerte selbst gut ist, oder dass die Erinnerung daran gut ist. Wenn Fritz sich an ein Ereignis oder an eine Jahreszahl oder an ein Gesicht erinnern kann, dann heisst das, dass er das Ereignis noch beschreiben oder die Jahreszahl nennen kann, das Gesicht wiedererkennt. Wenn er sich *nicht* erinnern kann, dann hat er eben diese Fähigkeiten verloren. Wenn Fritz allerdings kein *Gedächtnis* (mehr) hat, dann sprechen wir von einem pathologischen Zustand, denn er hat in diesem Fall nicht einzelne Dinge vergessen, sondern er hat überhaupt keine Erinnerung mehr. Ein *schlechtes Gedächtnis* zu haben, heisst nicht, sich fälschlich an Dinge zu erinnern (zur Faktivität komme ich gleich), sondern, sich an manche Dinge gar nicht mehr erinnern zu können. *Gedächtnis* nennen wir also die Fähigkeit zur *Erinnerung*. Und die Erinnerung ist es, die eine Form von *Wissen* darstellt. Wenn wir uns an etwas erinnern, so rufen wir ein Wissen ab, das wir uns einst angeeignet haben. Häufig müssen wir dazu erst *nachdenken*, bis wir uns wieder erinnern können – was mir sofort einfällt, ist üblicherweise eher etwas, von dem wir sagen, dass ich es *weiss*. Wie wir im vorherigen Kapitel gesehen haben, ist das, was jemand weiss, zwingend richtig; *sich erinnern* ist in der dritten Person ebenso faktivisch, d.h. wenn sich jemand an das Gartenfest im letzten Sommer erinnert, dann kann keine falsche Erinnerung vorliegen. Wir können hingegen an etwas Falsches denken;

vielleicht werde ich gefragt, ob ich mich an das Gartenfest im letzten Sommer erinnere. Wenn ich bejahe und dann vom Gartenfest im vorletzten Sommer zu erzählen beginne, so würde man sagen: *Er glaubt sich zu erinnern, aber er denkt an das falsche Jahr*. Wir können nicht an unsere Erinnerung denken und auch nicht an unser Wissen; wir *erinnern uns an* oder *wissen* etwas. Aber in beiden Fällen wird uns dies erst über das (*Nach-*)*Denken* ermöglicht. Wenn ich versuche, mich an etwas zu erinnern, denke ich nach. Und um ein Rätsel zu lösen, ebenso, bis wir dann sagen: *Ich weiss die Lösung!* So ist die *Erinnerung* wie auch *Wissen* eng mit dem *Denken*, vor allem aber mit *Nachdenken* verknüpft; dennoch: Unser *Gedächtnis* ist nicht die Fähigkeit, an Vergangenes zu denken, sondern die Fähigkeit, uns zu erinnern (vgl. dazu auch ebd.: 333f).

Das *Denken an etwas* ist, ebenso wie das *Nachdenken*, von der Umwelt losgelöst: Wir können wohl über etwas *nachdenken*, aber nicht *an etwas denken*, das wir unmittelbar wahrnehmen. Würde mein Gegenüber mich fragen, woran ich gerade denke, so würde die Antwort *Ich denke gerade an dich* sehr merkwürdig klingen. Hingegen wäre es vielleicht besorgniserregend, aber nicht merkwürdig zu sagen: *Ich denke über dich nach*. Jemand kann an eine bestimmte Zitrone denken, die aber nicht identisch ist mit jener, die vor ihm auf dem Tisch liegt. Oder man kann an die Zitrone denken, die vor einem auf dem Tisch liegt, während man die Augen geschlossen hält. Sobald aber die Zitrone wahrgenommen wird, kann nicht an sie gedacht werden. Das *Denken an* eine Sache und das *Wahrnehmen* derselben schliessen sich begrifflich gegenseitig aus, da wir nur an Dinge denken, die sich nicht in unserer unmittelbar wahrnehmbaren Umwelt befinden. Und: *Nachdenken* impliziert nicht das *Denken an* eine Sache.

6.3.2 *Nachdenken*

So etwas was prototypische Bild des Denkens besteht im mehr oder weniger gravitätischen *Nachdenken*, das wir uns etwa so vorstellen wie Rodin, als er den *Penseur* modellierte: Die Stirn ist in Falten gelegt, der gedankenschwere Kopf aufgestützt, der Blick ins Leere gerichtet; lateinisch entspricht dieses Bild eher *meditāri*. Oft erkennen wir so auch, wenn jemand nachdenkt; nicht nur anhand der typischen Pose, sondern aufgrund einer Entrücktheit. Jemand, der nicht auf seine Umwelt reagiert, aber nicht schläft, nicht in Trance verfallen oder tot ist, der denkt häufig einfach nach.

Interessanterweise ist die Bedeutung des *Nachdenkens* – selbst im Englischen – so zentral, dass, Ryle wiederholt darauf aufmerksam macht, dass Denken eben nicht nur das

ist, was der *Penseur* tut, sondern, dass wir auch Personen als denkend beschreiben, die nicht die typische Denkerpose einnehmen oder gedankenversunken umherwandeln wie die Spieler in *Monty Pythons* Philosophenfussball. Denn manchmal funktioniert *denken* wie ein „adverbiales“ Verb, eine Kategorie, die Ryle eigens hierfür einführt (vgl. Ryle 1967: 481). Diese Idee ist durchaus einleuchtend; Verben wie *sich beeilen* bezeichnen nicht eine eigentliche Handlung, sondern *die Art und Weise*, wie eine Handlung vollzogen wird. Der Befehl *Beeil dich!* kann nur in Bezug auf eine bestimmte Tätigkeit vollzogen werden, so z.B. *gehen* oder *essen*. Ganz ähnlich, so Ryle, gebrauchen wir *denken* gelegentlich, um eine Handlung zu beschreiben, bzw. um von der handelnden Person zu sagen, dass sie mit ihren Gedanken ganz bei der Sache ist, so z.B. bei einer schwierigen Operation. Hingegen kann man beim Fensterputzen oder Möbelpolieren mit seinen Gedanken woanders sein (vgl. Hacker 2013: 370f). Interessanterweise kenne wir allerdings im Deutschen keine Entsprechung zum englischen *thoughtful*; man kann nicht †*gedankenvoll etwas tun*. Und *Gedankenverloren* heisst auch nicht, dass wir etwas *gedankenlos* tun, sondern, dass wir *in Gedanken* verloren sind, also ganz auf unser Denken konzentriert. So beziehen wir uns dennoch oft auf *Gedanken*, wenn wir von der Konzentration einer Person auf ihre Handlung sprechen. Wenn jemand mit seinen Gedanken ganz bei der Sache ist und dabei erwägt, was als Nächstes zu tun ist und was passiert, wenn dieser Handgriff nicht gelingt usw., dann liegen nicht zwei Handlungen vor. In besonderem Masse gilt dies für das Sprechen: Mit einem *gedankenlosen Sprechen* meinen wir nicht, dass jemand beim Sprechen überhaupt nicht *denkt*, sondern dass er nicht *nachdenkt*, also nicht die möglichen Folgen einer Aussage bedenkt oder nicht beachtet, dass jemand gekränkt werden könnte oder ein Gegenargument nur allzu offensichtlich ist. Mit dem das Sprechen begleitende Denken hat sich auch Wittgenstein eingehend beschäftigt (vgl. PU: §§327–362; Glock 2000: 133). Wo er sich mit dem Unterschied zwischen „denkenden“ und „gedankenlosen Sprechen“ (PU: §330, wobei ersteres allerdings kaum gebräuchlich ist, es dürfte sich bei beiden wohl um Anglizismen handeln) auseinandersetzt, geht es ihm aber nicht so sehr um den Kontrast eines wohlbedachten gegenüber einem unüberlegtem Sprechen, sondern vielmehr darum, die mentalistische Idee zu widerlegen, wir würden gewissermassen in einer Sprache des Geistes denken, die unserer artikulierten Sprache überhaupt Sinn verleiht. Denn es ist nicht das Denken, das die von einem Menschen geäusserten Worte von denen eines abgerichteten Papageis unterscheiden, sondern der Kontext dieser Äusserung: Unser ganzes Verhalten unterstreicht gewissermassen das, was wir sagen (so vergleicht es Wittgenstein

auch mit einem Singen eines Lieds mit Ausdruck, vgl. PU: §332). Wir verziehen vielleicht das Gesicht oder führen eine Geste aus – das ist es, was unser Gegenüber glauben lässt, dass wir selbst verstehen, was wir sagen.

In den Fällen des *adverbialen Denkens* ist es offensichtlich, dass es nicht zwei Tätigkeiten sind, die wir ausführen. Weniger offensichtlich ist es im Fall von *Nachdenken*. Es ist wohl der Kontrast zwischen dem Gefühl der Anstrengung beim Nachdenken und der körperlichen Regungslosigkeit, der zum einflussreichen Bild geführt hat, dass Denken eine Tätigkeit des Geistes, der Seele, oder, in einer reduktionistischen Interpretation, des Gehirns sei. Aber der Kritik des mereologischen Fehlschlusses entsprechend (s.o., S. 56), denkt nicht unser Gehirn oder unsere Seele, sondern *wir als einzelne Personen* denken. Schwieriger ist die Frage allerdings, ob Denken überhaupt eine Tätigkeit ist, wie die Argumentation Hackers im Folgenden zeigt.

Jemand kann sich hinsetzen und beginnen, über eine Sache nachzudenken. Wie Schreiben oder Tanzen kann aber auch das Nachdenken unterbrochen werden, etwa durch das Klingeln des Telefons. Kommt jemand vorbei und fragt: *Was machst du gerade?* So wäre die Antwort vielleicht: *Ich denke über XY nach*. Insofern reden wir vom Nachdenken wie von einer Tätigkeit. Hacker bringt allerdings eine Reihe an Gründen, warum Denken dennoch nicht als Tätigkeit anzusehen sei (vgl. Hacker 2013: 371f).

1. Eine Tätigkeit besteht üblicherweise aus einer Sequenz von einzelnen Handlungen, die repetitiv (wie z.B. Schaufeln) sein oder aus einer geordneten Reihe von verschiedenen Handlungen bestehen kann (z.B. das Zerlegen einer Uhr). Während sich eine solche Sequenz vollzieht, lässt sich fragen, was gerade vor sich geht. Dies, so Hacker, sei aber im Fall von *Denken* nicht möglich.
2. Sprechen – ob innerlich oder äusserlich – ist eine Tätigkeit; das *innere* Sprechen aber ist weder eine hinreichende noch eine notwendige Bedingung für das Denken. Wenn wir in bestimmten Situationen innerlich zu uns selbst sprechen, geschieht das oft gedankenlos und kann somit nicht als Argument für das Denken als Tätigkeit gewertet werden.
3. Selbst wenn etwas in unserem Geist vor sich geht, lässt sich daraus nicht schliessen, *was* dabei gedacht wird. Gedankenfetzen wie „Das ist er!“ oder „Ja, natürlich“ helfen uns kaum dabei herauszufinden, worum es bei diesem Gedanken gerade geht.

Die Kriterien dafür, was jemand denkt, können nicht als Kriterien für eine innere Tätigkeit angewandt werden.

4. Sätze können zur Hälfte geäußert werden, aber Gedanken können nicht zur Hälfte gedacht werden. Würde sich jemand selbst klar machen wollen, was er gerade denkt, wo wäre der Gedanke zu Ende – und wo wäre diese Mitteilung zu Ende?

Nun handelt es sich bei den Gründen 2, 3, und 4 um wertvolle Hinweise, warum Denken nicht mit Sprechen identifiziert werden kann. Aber Hacker erklärt nirgends, warum Denken nur unter dieser Bedingung als Tätigkeit angesehen werden kann. Was die Sequenzierung betrifft, so gibt es doch Tätigkeiten, bei denen wir wohl ebenso viel Mühe hätten, sie in Sequenzen zu zerlegen: *Schreien*, *Niesen* oder *Lauschen*. Andererseits lassen sich bestimmte Formen des Denkens durchaus in Sequenzen aufteilen; wir können auch eine Sache nur *zur Hälfte durchgedacht* haben, bevor wir dabei gestört wurden. Man kann jemandem befehlen und sich weigern, nachzudenken. Gewiss, in Frage für eine Tätigkeit kommt damit nur dieses; und auch hier zögern wir vielleicht, es uns als Tätigkeit vorzustellen. Aber die von Hacker aufgeführten Gründe mögen nicht recht überzeugen, denn Nachdenken *könnte* auch eine Tätigkeit sein, ohne dass wir es mit einem inneren Sprechen identifizieren müssten. Schliesslich hängt es auch davon ab, wie weit wir den Begriff einer Tätigkeit fassen wollen. Aber wer sich hinsetzt und über eine Sache nachdenkt, der, so würden wir doch sagen, *tut etwas*.

Die Vielfalt der Verwendung von *denken* zeigt, wie verästelt tatsächlich unser Begriff des Denkens ist. In seiner Übersicht zählt Hacker (vgl. Hacker 2013: 363) nicht weniger als 26 Varianten unseres Gebrauchs auf. Wittgenstein unterscheidet, so Glock (2006: 144), im Wesentlichen vier Arten, die unter dem Begriff des Denkens diskutiert werden (vgl. Z: §§110–112; BPP: II, §216; PU: §§316–349).

- an etwas denken, etwas meinen
- über etwas nachdenken
- glauben, dass
- Gedankeneinfälle und sich etwas ausdenken¹⁸

¹⁸Mit diesem Fall setzt sich Wittgenstein unter der Rubrik des plötzlichen Verstehens auseinander (vgl. PU: §§319–323), ich werde ihn im Folgenden aus Platzgründen allerdings ausser Acht lassen.

Vor dem Hintergrund des heutigen (und vor allem zukünftigen) Sprachgebrauch und der Tatsache, dass Glocks Aufsatz auf Englisch verfasst wurde, ist es angemessen, die Variante *denken, dass/to think that p* aufzuführen, zumal Wittgenstein verschiedentlich auch von Gedanken spricht, die man als das bezeichnen könnte, das nach *dass* bzw. *that* folgt (ich werde darauf zurückkommen, S. 161). Dabei ist aber festzuhalten, dass sich die propositionale Konstruktion bei Wittgenstein – zumindest im grösseren Kontext der angegebenen Stellen – explizit nirgends findet. So ist fraglich, ob sie in dieser Liste ihren Platz verdient hat, geht es doch Wittgenstein in seinen vielfältigen Behandlungen des Denkens kaum je um diese Verwendung, die ihm wohl aus dem Englischen, aber nicht in seiner Muttersprache vertraut war. In den folgenden Abschnitten werde ich einige begriffliche Verbindungen dieser Varianten etwas detaillierter besprechen, wobei ich bei dem im Deutschen besonders problematischen Verhältnis zu Verben wie *glauben* oder *meinen, dass ...* beginnen werde. Die dort zu diskutierende Verwendung wie auch jene des Nachdenkens führen schliesslich zu einem philosophischen Dauerbrenner, auf den ich ebenfalls eingehen werde: den Geist der Tiere.

6.3.3 Denken, dünken, glauben und meinen

Im Unterschied zu den zuvor behandelten Begriffen begegnen wir in der Klärung des Begriffs des Denkens einer besonderen Schwierigkeit: einem Sprachwandelprozess, der jetzt stattfindet und das Gebrauchsmuster von *denken* massgeblich verändert. In der gesprochenen Sprache ist es heute durchaus üblich, *denken* propositional zu verwenden, so z.B.: *Ich denke, es wird morgen regnen*. In der konservativeren Schriftsprache hingegen werden solche Äusserungen von Meinungen oder Einstellungen noch immer fast durchwegs mit Verben wie *meinen, glauben* oder *finden* eingeleitet.¹⁹ Dieser Prozess hängt einerseits mit dem allmählichen Verschwinden von *dünken* zusammen, das bis ins 20. Jahrhundert noch sehr häufig gebraucht wurde, um eine Meinung auszudrücken, ein Gebrauch, für den *denken* ursprünglich nicht in Frage kam.²⁰ Andererseits aber ist er auch auf den Einfluss des Englischen zurückzuführen, das eine ähnliche Entwicklung bereits durchlaufen hat.

Das Nebeneinander dieser beiden Verben ist auch im Altenglischen noch belegt, *ðencan* ‘denken’ und *ðyncan* ‘dünken’, im heutigen *to think* sind sie allerdings zusammengefallen. Der Einfluss von *ðyncan* ist noch in der unpersönlichen Formulierung *me thinks* zu

¹⁹Den Beweis hierfür trete ich im letzten Teil der Arbeit an, siehe S. 188.

²⁰Im Schweizerdeutschen hingegen wird *dünken* noch immer häufig verwendet: *Mich tunkt/tüecht, (dass) p*.

erkennen.²¹ Die englische Wendung *I think (that) p* ist eine moderne Interpretation dieses Ausdrucks; zu Zeiten, als die beiden Verben noch unterscheidbar waren, ist sie für *ðencan* nicht belegt. Die deutsche Entsprechung *Ich denke, (dass) p*, also z.B. *Ich denke, das Wetter wird wieder besser* erweist sich damit als Anglizismus. Die englische Wendung wurde lehnübersetzt und die beiden Verben miteinander gleichgesetzt. Allerdings handelt sich bei *to think* hier um einen *false friend*, da dieser Verwendung nicht die Entsprechung von *denken*, sondern *dünken* zugrundeliegt.²² Grimms Eintrag im Deutschen Wörterbuch zu *denken* (vgl. DWB: 2, Sp. 927–939), in den 1850er-Jahren verfasst, kennt diesen Gebrauch noch nicht. Bis ins 20. Jahrhundert war *denken* kein propositional gebrauchtes Verb, d.h., es wurde nicht *gedacht, dass p*, sondern man *dachte nach* (intransitiv) oder man *dachte an eine Sache*. Eine Meinung, eine Einstellung gegenüber einer Sache wurde von *dünken* und Verben mit ähnlichen Konstruktionen (z.B.: *mir scheint, dass ...*) abgedeckt.

Nun stellt sich natürlich die Frage, inwiefern die Abgrenzung der propositionalen Konstruktion überhaupt gerechtfertigt ist, wenn sie in der mündlichen Sprache bereits akzeptiert ist. Solange solche Sätze aber noch in irgendeiner Weise komisch klingen, ist es durchaus angebracht, diese Verwendung von der ererbten abzuheben.²³ Und obwohl sich im Zuge dieses Sprachwandelprozesses *denken* auf der einen und *glauben* oder *meinen* auf der anderen Seite einander näher gekommen sind, tendieren wir zumindest im schriftlichen Deutsch noch immer dazu, Meinungen nicht mit *denken*, sondern mit *glauben* zu äussern – und das ist Grund genug, das Verhältnis zwischen den beiden Ausdrücken hier etwas genauer zu untersuchen.

Dass der Unterschied im Deutschen noch immer viel grösser ist als im Englischen, wird dort deutlich, wo Bennett und Hacker ihrerseits dieses Verhältnis behandeln. Zunächst aber teilen die Fähigkeiten des Menschen in kognitive und kogitative (vgl. PFN: 148 bzw. 172). Ganz der Etymologie entsprechend (lat. *(cog-)nōscere* ‘erkennen, etwas in Erfahrung bringen’), werden im ersten dieser beiden Kapitel die Begriffe des Wissens, Glaubens, der Wahrnehmung und Erinnerung behandelt. Unter die Kogitation (< lat. *cōgitāre*, s.o., S.

²¹So z.B. bei Shakespeare: „The lady doth protest too much, methinks“ [...] ‘dünkt mich, scheint mir’ (vgl. *Hamlet*, 3. Akt, 2. Szene).

²²Möglicherweise hat zu dieser Entwicklung auch die semantische Nähe zu *Ich glaube, dass p* beigetragen.

²³Damit soll durchaus kein normativer Standpunkt vertreten werden, der Sätze wie *Ich denke, dass es morgen regnen wird* für schlechtes Deutsch erklärt. Für die Begriffsklärung ist es aber entscheidend, Verwendungen des zu untersuchenden Begriffs unter dem Aspekt zu untersuchen, ob sie für einen Muttersprachler völlig normal oder irgendwie komisch klingen (vgl. Z: §328).

143; als Lehnwort im Deutschen allerdings kaum gebräuchlich) fallen dann die Begriffe des Denkens und Vorstellens. Und dort beschäftigen sie sich gleich zu Beginn mit dem Unterschied zwischen *to think that p* und *to believe that p* und verdeutlichen ihn mit dem folgenden Szenario.

Having been told that your rose garden is beautiful, I may ask to see it, saying ‘I believe it is beautiful’. Having seen it, I would respond by telling you that I *think* (not that I *believe*) that it is beautiful. (PFN: 175; Hervorhebung im Original)

Die deutsche Übersetzung dieser Passage deckt über das Verhältnis zwischen den beiden Verben jedoch mehr auf, als es von den Autoren oder dem Übersetzer eigentlich beabsichtigt war:

Wenn mir zu Ohren kam, dass Ihr Rosengarten wunderschön ist, kann ich darum bitten, ihn zu sehen, und sagen ‚Ich glaube, er ist wunderschön‘. Habe ich ihn gesehen, würde ich Ihnen mitteilen, dass ich *denke* (nicht, dass ich *glaube*), dass er wunderschön ist. (Bennett/Hacker 2010b: 232; Hervorhebung im Original)

Einerseits klingt der Satz *Ich denke, dass [Ihr Rosengarten] wunderschön ist* oder auch *Ich denke, [Ihr Rosengarten] ist wunderschön* schief; das Englische schimmert deutlich durch. In der beschriebenen Situation würden wir eher sagen: *Ihr Rosengarten ist wunderschön*. Um den Unterschied, den die Autoren hier zeigen wollen, überhaupt wiedergeben zu können, musste der Übersetzer hier also eine sehr unnatürlich wirkende Ausdrucksweise wählen. Im Deutschen liegt der Unterschied nicht im Kontext der beiden Sätze, sondern darin, dass *glauben*, analog zum Englischen, gewählt wird, wenn wir eine Vermutung äussern; wir verwenden aber typischerweise *denken* nicht, um etwa ein ästhetisches Urteil zu fällen. Die Übersetzung klingt nicht nur gestelzt, sondern auch redundant (was allerdings in vielen sprachlichen Formen vorkommt). Wollen wir zum Ausdruck bringen, dass es um eine persönliche Meinung geht, so würden wir doch eher *Ich finde Ihren Rosengarten wunderschön* sagen.

Alan White vertritt in seinem Aufsatz „Thinking That and Knowing That“ (1961) die Auffassung, *To think that p* als Ausdruck einer Meinung sei die grundsätzliche Verwendung, auf die die Verwendung von *to think of* häufig zurückgeführt werden können. Wenn wir nämlich an etwas denken, so denken wir dabei auch immer, dass etwas der Fall sei:

This use of ‘think that’ is closely related to one use of ‘think of’. When trying to think of an answer or a way out in a problem or difficulty which we have not met before, we may suddenly think that—it may suddenly occur to us that—it is so and so. (White 1961: 68).

White versucht die Behauptung zu widerlegen, es handle sich bei *Wissen, dass p* um ein *erfolgreiches Denken, dass p*, und damit hat er sicherlich recht, da *zu einer Meinung kommen* oder *eine Meinung haben* nicht erfolgreich oder erfolglos sein kann :

If I am right that ‘think that’ is only used to refer either to the holding of an opinion (dispositional use) or to the attainment of an opinion (episodic use), then the only sense in which one could plausibly maintain that we can use the phrase ‘successfully or unsuccessfully think that p’ would be in this dispositional sense, since attainments are *ex hypothesi* successful. But success or failure in holding an opinion has nothing to do with the opinion’s being right or wrong [...]. (ebd.: 69)

Dagegen, so räumt White ein, könne man in diesem Zusammenhang von Erfolg dann reden, wenn es um das Nachdenken gehe. Wenn jemand etwa über ein Problem nachdenkt und dann die Lösung findet, könnte man zurecht von einem erfolgreichen Denken sprechen. Und dieses Denken, im Gegensatz zur zuvor behandelten Verwendung, nennt White – anders als Hacker – eine Tätigkeit (vgl. ebd.: 70). Seine Ausführungen zeigen aber vor allem, wie weit entfernt die beiden Verwendungen voneinander sind, auch wenn im Englischen heute nichts auf die etymologische Heterogenität hindeutet.

Nun finden wir noch eine Verwendung von *Denken*, die anscheinend sowohl für die Identifikation mit einem inneren Sprechen als auch für die Legitimität der propositionalen Konstruktion spricht, nämlich für die *lautlose direkte Rede* (die in Comics auch mit Wolken illustriert wird). In der gesprochenen Sprache wird es durch eine kurze Pause eingeführt (*Der denkt – ich hätte sie nicht mehr alle*), in der geschriebenen mit Anführungszeichen, sodass wir annehmen müssen, *A dachte: „Es wird bald regnen“* verhalte sich analog zu *A sagte: „Es wird bald regnen“*. Und so begegnen wir gerade in der Literatur ständig diesem inneren Sprechen:

„Sie müssen per Fracht gehen,“ dachte sie; „wie drollig es sein wird, seinen eignen Füßen ein Geschenk zu schicken!“ (Carroll 1869a: 15)

Und weil aus *A sagte*: „*Es wird bald regnen*“ folgt, dass A sagt, dass es bald regnen wird, sind wir versucht, aus der zitierten Passage zu folgern, dass Alice denkt, dass sie – die Stiefel – per Fracht gehen müssen. Aber die Analogie führt hier in die Irre. Es ist damit nämlich nicht gemeint, dass Alice eine bestimmte Einstellung in Bezug auf die Stiefel hat. In der Erzählung aus der Beobachterperspektive wird *Denken* als eine innere Rede dargestellt, um es so dem Publikum mitteilen zu können. So „denken“ literarische Figuren auch Fragen, aus denen sich keine *dass*-Sätze konstruieren lassen:

„Und was nützen Bücher,“ dachte Alice, „ohne Bilder und Gespräche?“ (ebd.: 7)

In diesem Beispiel hat Alice erst recht keine Einstellung oder Meinung. Zwar können wir annehmen, dass es sich um eine rhetorische Frage handelt und Alice der Meinung ist, dass Bücher ohne Bilder und Gespräche nichts nützen – aber das ist *nicht*, was sie sich hier im Stillen fragt. Und so dürfen wir aus der scheinbaren Analogie von *sagen* und *denken* auch nicht daraus schliessen, dass es sich bei letzterem um ein Sprechen *sub voce* handle. Zwar scheint es auch in der erlebten Rede, als ob die Person, die etwas denkt, so zu sich selber rede. Aber das beruht lediglich auf der Sprache als Medium der Erzählung, die anhand von *Stilmitteln* auch das Nichtsprachliche beschreibt. Manchmal denken wir in Form eines inneren Sprechens, aber längst nicht immer. In der Erzählung kann das Publikum nur auf diese Weise an den Gedanken einer Figur teilhaben, wenn sich diese nicht in Taten, direkter oder erlebter Rede äussern. Wenn sich Alice vorstellt, wie sie ihren Füßen Stiefel als Geschenk schickt, stellt sie sich wohl eher ein Bild vor, als dass sie diesen Satz denkt – aber dieses Bild lässt sich nur in Form eines innerlichen Sprechens darstellen.

6.3.4 Denken und Gedanken haben

Bis hierhin habe ich zu zeigen versucht, warum *Denken* zumindest im Deutschen weitgehend noch nicht dazu verwendet wird, um Überzeugungen zu äussern. Im englischen Sprachraum rückte *to think that* dagegen zunehmend in den Mittelpunkt. Nun ist es vor dem etymologischen Hintergrund nicht unbedenklich, dies mit einem Gedanken zu identifizieren – dennoch ist diese Redeweise weit weniger vernebelnd als die Reifizierung einer grammatischen Kategorie (*Proposition*); ich werde somit *nolens volens* in der Folge das als Gedanke bezeichnen, was im Nebensatz ausgedrückt wird: Jemand hat den Gedanken *p*, wenn er *glaubt/denkt, dass p*.

Diese Auffassung von Gedanken ist besonders entscheidend für die Frage, was wir als Bedingung für das Denken ansehen und vor allem, ob Tiere über diese Bedingungen verfügen oder nicht. Schliesslich hat mindestens seit Descartes²⁴ die Beschäftigung mit dem Denken immer auch eine Stellungnahme in Bezug auf die Tiere erfordert. So ist einerseits zu klären, ob nur Lebewesen denken können, die über Sprache verfügen. Sollte man diese Bedingung akzeptieren, müsste auch bestimmt werden, welche Art von Sprache gefordert wird. Wenn hingegen lediglich Begriffe als Bedingung geltend gemacht werden, stellt sich zunächst die Frage, ob es nichtsprachliche Begriffe gibt und falls ja, ob solche zumindest einigen Tieren zugestanden werden. Allerdings wird in der Debatte um das Denken der Tiere oft versäumt, anhand der oben beschriebenen Varianten der Verwendung von *Denken* zu präzisieren, von welcher Art von Denken die Rede ist. Es ist durchaus nicht dasselbe, einem – sagen wir: nicht sprachbegabten – Tier die Fähigkeit zugestehen, sich *ein Werkzeug auszudenken*, um die Nuss zu öffnen, *an ein bestimmtes Erlebnis zu denken* oder *mögliche Handlungskonsequenzen zu bedenken*. Aus den im vorigen Abschnitt aufgeführten Unterschieden geht hervor, dass sich die Frage, ob Tiere denken können, so allgemein kaum beantworten lässt. Sie muss zumindest aufgeteilt werden in die Fragen:

- Können Tiere an etwas denken?
- Können Tiere über etwas nachdenken?
- Können Tiere glauben/denken, dass sich etwas so-und-so verhält?
- Können Tiere Einfälle haben?

Bevor wir uns der Frage zuwenden, ob Tiere nachdenken können, soll hier diskutiert werden, ob sie glauben können, dass etwas der Fall ist, ob sie also Überzeugungen haben können. Mit Kennys Feststellung, *denken, dass ...* beinhalte auch ein *denken an ...* (vgl. Kenny 1989: 124), lässt sich somit auch die Frage einschliessen, ob Tiere *an* etwas denken können. Ich werde zunächst einen guten Grund zur Annahme vorstellen, dass Tiere Überzeugungen haben können. Danach werde ich eine Reihe von Einwänden besprechen, die vor allem die Abhängigkeit von Sprache geltend machen.

²⁴In der oben erwähnten Unterscheidung von Wahrnehmen und Denken erklärt allerdings schon Aristoteles, ersteres komme allen Lebewesen zu, letzteres (διανοεῖσθαι (*dianoesthai*) nur denen, die über Verstand (λόγος, *lógos*) verfügen – worunter nur der Mensch fällt (vgl. An.: 427b, 10; 428a, 22). Zur Gleichsetzung von *lógos* und Sprachbegabung bei Aristoteles vgl. Rese 2003, zu dieser Stelle: 182.

Glock (vgl. 2009) zeigt, dass, die Annahme vorausgesetzt, dass Tiere wahrnehmen können (was kaum je bestritten wird), es ihnen auch möglich sein muss zu glauben, das sich etwas so-und-so verhält, wie das folgende Beispiel zeigt (vgl. Glock 2009a: 243f). Ein Hund, der sich den auf dem Tisch liegenden Knochen nicht schnappt, nimmt nicht nur den Knochen wahr, sondern, dass der Knochen auf dem Tisch liegt. Und da er gut erzogen ist, ist alles, was auf dem Tisch liegt, für ihn tabu. Sobald derselbe Knochen aber nicht mehr auf dem Tisch, sondern in seinem Futternapf liegt, wird er sich auf den Knochen stürzen – aber nur deshalb, weil er wahrgenommen hat, *dass* der Knochen im Futternapf liegt. Das differenzierte Verhalten des Hundes setzt also voraus, dass er zumindest zwei verschiedene Einstellungen haben kann; in einen Fall, dass der Knochen auf dem Tisch liegt; im andern, dass er im Futternapf liegt. Nun liesse sich hier einwenden, dass wir in diesem Fall weder sagen würden, dass der Hund glaube, noch dass der Hund denke, der Knochen liege auf dem Tisch. Tatsächlich; aber das bedeutet nicht, dass wir ihm diese Einstellung absprechen würden; es ist vielmehr wieder der komplementären Verwendung von *wahrnehmen* und *denken* geschuldet, schliesslich würden wir auch von einem Menschen, der einen Knochen auf dem Tisch betrachtet, nicht sagen, er glaube/denke, der Knochen sei auf dem Tisch. Es scheint also recht unproblematisch, von Tieren zu sagen, dass sie etwas glauben können (womit natürlich nicht ein religiöser Glaube gemeint ist). Und dann verwenden wir *glauben* auch dort, wo sich ein Tier irrt. Weil die Faktivität von *wissen* natürlich auch für Tiere gilt, brauchen wir *glauben* als Rückfalloption: *Der Hund glaubt, die Katze sei diese Eiche hochgeklettert*, was er aber nicht *wissen* kann, da es nicht den Tatsachen entspricht.

Eine klassisch lingualistische Gegenposition findet sich bei Davidson in seinem Aufsatz „Rational Animals“ (1982). Seine Haltung basiert grundsätzlich auf einem semantischen Holismus, den ich weiter oben (S. 67ff) bereits kritisiert habe. Zu seiner Auffassung, dass Denken Sprache erfordert, kommt er über eine Reihe von Schritten. Nur vernünftige Lebewesen können denken, und Gedanken, so beginnt Davidson, sind propositionale Einstellungen. Dass Malcolms Hund überhaupt glauben²⁵ kann, die Katze sei die Eiche hochgeklettert, setzt eine Menge weiterer Überzeugungen voraus. Damit wir den genannten Gedanken einem Hund zuschreiben können, muss dieser Gedanke in ein Netz von weiteren Gedanken eingebettet sein. Soweit liesse sich auch noch einem nichtsprachlichen Lebewesen Gedanken zugestehen, schliesslich spricht nichts dagegen, dass ein Hund,

²⁵Im Englischen Original geht es um *to think that the cat...*, weshalb dieses Beispiel überhaupt im Bereich des Denkens diskutiert wird, habe ich oben erklärt (S. 157. Siehe dazu auch unten, S. 188.

der eine bestimmte Überzeugung hat (nämlich, dass die Katze die Eiche hochgeklettert ist), auch viele weitere Überzeugung haben kann (dass die Katze wieder herunterkommt, wenn man sie laut genug anbellt, z.B.). Um eine Überzeugung haben zu können, so fährt Davidson aber fort, muss man speziell auch über den *Begriff* der Überzeugung verfügen, und dieser wiederum bedingt Sprache (vgl. Davidson 1982: 324). Als Beleg dafür dient ihm die Überraschung: Ich glaube, in meiner Tasche befindet sich eine Münze. Beim Leeren finde ich allerdings keine. Wenn ich nun überrascht bin, dann nur deshalb, weil ich zuvor die Überzeugung hatte, in meiner Tasche *befinde* sich eine Münze. Aber um überrascht zu sein, muss ich mir darüber hinaus auch eines Gegensatzes bewusst sein, der zwischen meiner vorherigen Überzeugung und der jetzigen besteht (vgl. ebd.: 326). Und das ist nur möglich, wenn ich über den Begriff der Überzeugung verfüge. Und schliesslich setzt das Beurteilen meiner Überzeugungen den Begriff objektiver Wahrheit voraus, den ich nur im Austausch mit Kommunikationspartnern erlangen kann. Ein Kind, das noch nicht sprechen kann, ist deshalb, so Davidson, ebenso wenig vernünftig wie ein Schnecke (vgl. ebd.: 317).

Auf den letzten Schritt in Davidsons Argumentation werde ich erst am Schluss dieses Abschnitts zu sprechen kommen; zuerst werde ich mich damit auseinandersetzen, welche Rolle die Begriffe für das Denken spielen. In Davidsons Argumentation wird eine oft gebrauchte Metapher offenbar, die Begriffe mit Bauklötzen vergleicht, aus denen Gedanken zusammengesetzt werden. Damit jemand überhaupt einen Gedanken (also in Form einer Überzeugung, dass etwas der Fall ist) haben kann, braucht er demnach eine Reihe an Begriffen, aus denen dieser Gedanke zusammengesetzt wird. Die Gedanken in Begriffen werden dann gewissermassen in Sätze *übersetzt*, die, analog zu den Begriffen, aus Wörtern bestehen.²⁶ Aber Wörter als in Sprache übersetzte Begriffe zu verstehen, zäumt das Pferd von hinten auf. Wir leiten Begriffe vielmehr von sprachlichen Ausdrücken ab.

A concept is an abstraction from mastery of the use of a word or phrase in a given language. (Hacker 2013: 384)

Hacker veranschaulicht dies mit dem treffenden Vergleich, dass ein Begriff zu seinem sprachlichen Ausdruck in einem ähnlichen Verhältnis stehe wie die Zugmöglichkeiten einer Schachfigur zur Figur selbst, die aus Holz, Elfenbein oder Plastik bestehen kann (vgl. ebd.: 384). Im Abschnitt 1.3 (s.o., S. 14) habe ich mich für Wittgensteins Auffassung

²⁶Zwar lehnt Davidson diese Auffassung für die sprachliche Ebene ab (vgl. Glock 2005: 171); im weit folgenreicheren Fall der Gedanken geht er aber stillschweigend von diesem Bild aus.

ausgesprochen, den Besitz von Begriffen als Fähigkeit zur Klassifikation zu verstehen (worin auch Aristoteles und Kant übereinstimmen, vgl. Glock 2005: 166). Eine solche Technik (vgl. PU: §150) liesse sich auch nicht sprachbegabten Tieren zugestehen, die Gegenstände (etwa Nahrung) in ihrer Umwelt unterscheiden und bestimmten Regeln entsprechend darauf reagieren.

Für Davidson lassen sich Begriffe aber nicht auf einzelne klassifikatorische Fähigkeiten reduzieren, sie funktionieren gewissermassen nur im Verbund (vgl. Davidson 1982: 321). Die ursprünglich auf Quine zurückgehende Metapher des *web of belief*, die Davidsons Position innewohnt, ist durchaus ansprechend; insbesondere darin, dass sie verschiedene Arten von Sätzen differenziert; auf der einen Seite dicht vernetzte Sätze, die von tragender Bedeutung für unser Weltbild und dabei fern von Sinneswahrnehmung sind (also z.B. logische und mathematische Sätze), andererseits solche, die unmittelbar von unserer Sinneswahrnehmung abhängen und deren allfällige Revision (aufgrund einer bestimmten Wahrnehmung) unser Weltbild nur peripher beeinflusst. In Anlehnung an dieses Bild lassen sich auch Begriffe unterscheiden. Wir verfügen über abstrakte Begriffe, die in ein Netz von anderen Begriffen eingebettet sind und deren Anwendung sich nur sprachlich realisieren lässt. Dagegen gibt es Begriffe, die sehr viel einfacher sind, deren Beherrschung sich im richtigen Klassifizieren von Gegenständen zeigt und die wir mit unserer Sprache anreichern *können*, aber nicht *müssen*. Ein Tier, das sein Fluchtverhalten dem entdeckten Raubtier entsprechend anpassen kann und sich darum entweder in einem Erdloch verkriecht oder einen Baum hochgeklettert, besitzt einfache Begriffe, um seine natürlichen Feinde unterscheiden zu können, ohne dabei Überzeugungen von Nahrungsketten, Säugetieren oder Evolution haben zu müssen. Die Schwierigkeit besteht allerdings darin, ein bestimmtes Verhalten auf die richtigen Begriffe zurückzuführen. So wäre es falsch zu glauben, ein Fliege verfüge über Farbbegriffe, weil sie auf grüne Punkte anders reagiert als auf rote. Und es wäre wohl auch abwegig zu glauben, ein Hund denke von einem Gegenstand, dass es ein Baum sei (vgl. ebd.: 320). Das bedeutet aber nicht, dass der Hund nicht einen *sehr einfachen* Begriff von einem Baum haben kann und diesen damit von anderen Gegenständen in seiner Umwelt – einem Busch etwa – *unterscheiden* kann.

Eine zweite Unterscheidung ist relevant, wenn wir vom nichtsprachlichen Verhalten auf den Besitz von Begriffen schliessen wollen. Wir schreiben jemandem einen Begriff nur dann zu, wenn ein bestimmtes Verhalten vorliegt, das den Begriffsbesitz voraussetzt. Um an das Beispiel im Kapitel 1.3 anzuschliessen (s.o., S. 14): Dass jemand über den Begriff

von Gleichseitigkeit verfügt, glauben wir erst dann, wenn er, dazu aufgefordert, aus einer Reihe von Dreiecken die gleichseitigen auswählen kann, eine Definition liefern kann, die die spezifischen Kriterien beinhaltet, oder wiederholt (d.h. nicht zufällig) das Wort richtig und in für den Begriff relevanter Weise anwendet (z.B. *Bei einem gleichseitigen Dreieck sind alle Seiten gleich lang; Ein gleichseitiges Dreieck ist immer auch ein gleichwinkliges Dreieck*. Nun lassen sich leicht Begriffe finden, deren Besitz sich nicht anders als sprachlich beweisen lässt. Andererseits gibt es aber Verhalten, das sich *nicht anders* als mit dem Besitz eines bestimmten Begriffs oder mit einer bestimmten Überzeugung oder mit einem bestimmten Gedanken erklären lässt.

Ausserdem setzt Davidson für den Moment der Überraschung eine Selbstreflexion an, die Tieren wohl nicht zugeschrieben werden kann – aber auch nicht *muss*. Es wird kaum bezweifelt, dass mindestens einige Tiere (worunter in diesem Fall längst nicht nur Primaten fallen) die Fähigkeit der Antizipation besitzen. Die Katze jagt eine Maus, die sich in einem kleinen Strauch verstecken kann. Die Katze lauert davor und *erwartet*, dass die Maus sich irgendwann wieder aus ihrem Versteck wagen wird. Nun erhascht die Katze plötzlich, wie die Maus hinter einem anderen Strauch hervorlugt. Natürlich würden wir in dieser Situation sagen, die Katze sei *überrascht*. Die Katze glaubte, die Maus würde sich wieder dort zeigen, wo sie verschwunden ist. Es ist aber keineswegs nötig anzunehmen, die Katze habe nun die Überzeugung, ihre vorherige Überzeugung sei falsch. Auch um auf einem Spaziergang von einem Gewitter überrascht zu werden, brauchen wir nicht eine vorherige Überzeugung als falsch abzutun. Denn es ist durchaus möglich, einen Spaziergang zu unternehmen, *ohne* dabei die Überzeugung zu hegen, es werde kein Gewitter aufziehen. Etwas nicht zu erwarten ist keine Überzeugung. Das erinnert vielleicht an ein Wortspiel bei Wittgenstein, das die Situation schön veranschaulicht:

When I came home I expected a surprise and there was no surprise for me,
so, of course, I was surprised. (vgl. VB: 513)

Fassen wir zusammen: Es besteht offensichtlich eine gewisse Versuchung, uns ein Gefäß für unsere Gedanken vorzustellen; seien dies Wörter, Begriffe oder Ideen. Aber auch wenn wir ohne Begriffe wohl kaum denken könnten, so denken wir nicht *in* ihnen (vgl. Hacker 2013: 385). Unser Sprachgebrauch, ethologische Befunde wie auch unsere alltäglichen Erfahrungen im Umgang mit Tieren lassen kaum Zweifel daran, dass Tiere glauben können, dass etwas der Fall ist, auch ohne Sprachbesitz. Nun ist damit allerdings noch nicht die Frage beantwortet, ob Tiere auch *nachdenken* können.

6.3.5 Können Tiere *nachdenken*?

Ich habe weiter oben (S. 157ff) auf den Unterschied zwischen dem Gebrauch von *glauben/denken*, dass *p* und *Nachdenken* aufmerksam gemacht. Nun können wir davon ausgehen, dass das Haben von Überzeugungen, das Davidson behandelt, für ihn grundlegender ist als das Nachdenken und dass somit jede Art von Denken Sprache voraussetzt. Ein schwächerer Lingualismus, wie ihn Hacker vertritt (vgl. ebd.: 393f), hält zwar das Haben von Überzeugungen unabhängig von Sprache für möglich, aber nicht das *Nachdenken*; nicht, weil Denken Begriffe voraussetzt, sondern weil damit ein bestimmtes sprachliches Verhalten verbunden ist, das wir bei Tieren nicht finden können. Kann ein Hund über etwas nachdenken? Kann eine Katze einen Geistesblitz haben? Ohne die sprachliche Evidenz, wie wir sie bei Menschen erwarten, können wir uns in der Beantwortung dieser Fragen nur auf das Verhalten der Tiere stützen. Und hier liegt der Grund für Wittgensteins berühmten Satz, dass ein Hund zwar glauben kann, sein Herrchen sei an der Tür, aber nicht, dass das Herrchen übermorgen nach Hause kommen werde.

Der Hund glaubt, der Herr sei an der Tür. Aber kann er auch glauben, sein Herr werde übermorgen kommen? – Und *was* kann er nun nicht? – Wie mache denn ich's? – Was soll ich darauf antworten? Kann nur hoffen, wer sprechen kann? Nur der, der die Verwendung einer Sprache beherrscht. D.h., die Erscheinungen des Hoffens sind Modifikationen dieser komplizierten Lebensform. (PU: II, 489, Hervorhebung im Original)

Denn wir kennen kein Verhalten, aufgrund dessen wir vermuten könnten, dass der Hund sein Herrchen für nächste Woche erwartet. Eine solche Einstellung kann nur über Sprache vermittelt werden (vgl. auch Hacker 2013: 392).²⁷ Entsprechend können wir uns nicht recht vorstellen, wie das Verhalten einer Katze aussähe, die einen Einfall hat. Sie kann plötzlich eine Maus entdecken und sich, mit gespitzten Ohren und angewinkelten Tasthaaren, nur noch auf die mögliche Beute konzentrieren – aber das ist kein Einfall, sondern eine plötzliche Sinneswahrnehmung, die sich in ihrem Verhalten zeigt. Und auch hier lässt sich sagen: Die Katze *denkt* jetzt nicht an die Maus, sie *nimmt* sie *wahr*.

Primaten, aber auch Vögel und selbst Tintenfische haben bewiesen, dass sie Aufgaben bewältigen können, die mehr als instinktgeleitetes Verhalten erfordern. Und auch wenn

²⁷Dass wir kein anderes als sprachliches Verhalten kennen, dass uns auf ein Hoffen schliessen lässt, heisst nicht, dass ein entsprechendes nicht-sprachliches Verhalten nicht kohärent vorstellbar wäre.

wir uns nicht recht ein Bild von einer nachdenkenden Krähe machen können, so müssen wir doch annehmen, dass sie *nachgedacht* hat, bevor sie darauf gekommen ist, das Stöckchen als Werkzeug zu benutzen. Nun haben wir aber zuvor gesehen, dass wir mit dem Nachdenken oft ein Abwägen verschiedener Argumente, ein Folgern von Schlüssen meinen. Für Hacker (vgl. 2013: 394f) reichen die erwähnten Werkzeuge nicht, um den Tieren diese Fähigkeit zuzugestehen. Tiere können nicht vernünftig handeln²⁸, weil sie nicht Gründe abwägen können, so Hacker. In einer solchen subjektivistischen Haltung erfordert vernünftiges Handeln das Erkennen und Beurteilen von mehr oder weniger guten Gründen, die für oder gegen eine Handlung sprechen. Ein Tier müsste also über die eigenen Gedanken nachdenken können; diese *second-order-thoughts* allerdings werden (den meisten) Tieren auf einer breiten Basis abgesprochen (vgl. Glock 2009a: 245).

Die objektivistische Position hält entgegen, dass es für die Zuschreibung von vernünftigem Handeln ausreicht, wenn die vom Tier wahrgenommenen Bedingungen aus einer objektiven Perspektive als Gründe taugen, die ein Handeln erklären können. Tiere haben Bedürfnisse, sie nehmen ihre Umwelt wahr und verhalten sich auf eine bestimmte Weise *aufgrund* dieser Bedürfnisse und *aufgrund* ihrer Wahrnehmung bzw. den Einstellungen, die daraus gewonnen werden – und handeln damit vernünftig (vgl. ebd.: 243ff). In der Diskussion wird *nachdenken* mit *über Gründe als Gründe nachdenken* gleichgesetzt, was nicht unbedingt akzeptiert werden müsste. Falls diese Prämisse aber angenommen wird, dann geht es in der Frage, ob Tiere nachdenken können, letztlich um die Frage, was *Gründe* sind und ob Tiere so etwas haben können. Gründe zu haben, heisst für Hacker:

In short, one must be able to answer the question ‘Why?’ One learns to reason only in so far as one learns to *give* reasons. A being that can act for reasons is *responsible* for its actions. To be responsible (from *respondere*) for one’s actions is to be *answerable* for what one does. And that is precisely

²⁸Mit *vernünftig handeln* bezeichne ich das, was in der englischen Literatur gemeinhin als *to act for a reason* bezeichnet wird. Damit scheine ich höher zu greifen als es der englische Ausdruck tut, weil die geistige Fähigkeit der *Vernunft* impliziert wird. Gelegentlich führt die Scheu vor diesem Begriff im Zusammenhang mit Tieren dazu, an dieser Stelle von *rational* zu sprechen, was aber weder alltagssprachlich aussagekräftig noch linguistisch nachvollziehbar ist, handelt es sich hierbei doch nur um eine Entlehnung aus dem Englischen (ganz analog zu *mental* für ‘geistig’) für ein Wort, das im Deutschen durchaus noch seine Funktion erfüllt. Auf diese Unsitte werde ich im nächsten Teil zu sprechen kommen, s.u., S. 220. Gegenüber dem oft verwirrend nahen *Verstand* bietet sich *Vernunft* hier an, weil es 1.) im Unterschied zu ersterem ein Adjektiv kennt, das das Beschriebene als im Besitz von Vernunft bezeichnet, 2.) als traditionelle Übersetzung von lat. *ratio*, franz. *raison* und engl. *reason* dient, die allesamt die Fähigkeit des Abwägens von Gründen bezeichnen (vgl. HWPh: 11, 748ff).

what non-language-using animals are not. (Hacker 2013: 394, Hervorhebung im Original)

Hier hat Hacker recht damit, *Verantwortung* (mit der analogen Etymologie) auf die Fähigkeit zurückzuführen, Antworten auf die Frage nach den Gründen geben zu können. Und natürlich sind insofern Tiere nicht für ihre Handlungen *verantwortlich*.²⁹ Aber Gründe dienen nicht nur dazu, eine eigene Handlung zu rechtfertigen, sondern auch als Grundlage von Entscheidungen. Die Härte kann ein guter Grund für einen Affen sein, einen bestimmten Stein auszuwählen, um die Nuss zu aufzuknacken – aber nicht, weil er damit seine Auswahl vor seinen Artgenossen rechtfertigen kann, sondern weil er nach einer Reihe von Versuchen geeignete von weniger geeigneten Steinen unterscheiden kann. Der Affe hat also allen Grund, den Sandstein links liegen zu lassen und sich auf die Suche nach einem härteren Gestein zu machen.

Nun steht die Debatte um die kognitiven Fähigkeiten von Tieren hier nicht im Mittelpunkt; ihre Darstellung sollte dem Zweck dienen, die Grenzen unseres Begriffs zu erkunden. Was hier Mühe bereitet und im Wesentlichen die Grundlage der Auseinandersetzungen darstellt, ist das engmaschige Netz zwischen den Begriffen ‘Denken’, ‘Sprache’, ‘Begriff’, ‘(Selbst-)Bewusstsein’, ‘Vernunft’, ‘Absicht’ und einigen mehr. Wir haben gesehen, dass Denken kein Sprechen der Seele mit sich selbst ist; die Vielfalt unseres Gebrauchs von *Denken* gibt kaum Anlass zur Annahme, für alle Formen von Denken sei Sprache eine notwendige Bedingung. Ich halte es für zweifelhaft, die Fähigkeit von Primaten, sich im Spiegel zu erkennen, als Indiz für Selbstbewusstsein zu werten. Aber noch zweifelhafter scheint mir die subjektivistische Position, Nachdenken als Abwägen von Gründen in Abhängigkeit von Selbstbewusstsein zu stellen. Wenn wir davon ausgehen, dass zumindest einige der geistigen Fähigkeiten, die sowohl Tiere als auch Menschen besitzen, bei Menschen weiter entwickelt oder leistungsfähiger sind, dann lässt sich die Verbindung zwischen Denken und Bewusstsein bzw. Selbstbewusstsein etwas differenzierter darstellen. Menschen handeln gelegentlich gedankenlos, d.h., wir verhalten uns auf eine bestimmte Weise, ohne zuvor oder dabei *nachzudenken*. Und wir können uns auch tierisches Verhalten vorstellen, von dem wir nicht annehmen, dass es besondere kognitive Leistungen des Tieres erfordert. Aber Tiere wie auch Menschen handeln in einem höheren Mass reflektiert, wenn sie, gestützt auf ihre Wahrnehmung, differenziert auf ihre

²⁹Wobei es interessant ist, wie befremdet wir heute über mittelalterliche Strafprozesse gegen Tiere sind. Während wir ihnen gegenüber heute wohl eine grössere moralische Verantwortung empfinden, haben sie selbst den Status moralisch bewertbarer Subjekte verloren.

Umwelt reagieren und ihr Handeln auf einen bestimmten Zweck ausrichten. Wir könnten wir kaum erklären, wie ein Affe verschiedene Werkzeuge ausprobiert, um eine Nuss zu öffnen, ohne ihm dabei zuzugestehen, dass er, bevor er ein Werkzeug auf seine Tauglichkeit hin prüft, zuvor nachgedacht haben muss, was als Werkzeug überhaupt taugen *könnte*. Und *Nachdenken* setzt, wie Wahrnehmung, *Bewusstsein* voraus – aber nicht *Selbstbewusstsein*. Diese Art des Nachdenkens erfordert keinen Selbstbezug. Der Affe kann über Vor- und Nachteile von potentiellen Werkzeugen nachdenken, ohne sich dabei bewusst zu sein, dass dies seine Gedanken sind. Für die Frage, ob Tiere *nachdenken* können, spielt es gar keine Rolle, welchen Grad an Selbstbewusstsein wir bereit sind, Tieren zuzugestehen. In der Frage nach dem Denken bei den Tieren ist noch einmal deutlich geworden, wie vielfältig die verschiedenen Verwendungen von *denken* sind. Auch im Hinblick auf den Geist der Tiere gelingt es uns nicht, den weit verzweigten Begriff des Denkens auf eine Bedeutung zu reduzieren – wir müssen ihn als Komplex von ganz verschiedenen Phänomenen auffassen.

6.4 *Denken* in der Populärwissenschaft

In der Philosophie sind lingualistische Haltungen weit verbreitet. Diese Tendenz ist wohl nicht zuletzt noch immer als Gegenbewegung zum Psychologismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts zu verstehen, gegen den sich die damals gerade erst entstandene analytische Philosophie gestemmt hatte. Die spätere Arbeit Wittgensteins hat aber gezeigt, dass es trotz der Verzahnung von Sprache und Denken falsch ist, die beiden Begriffe miteinander zu identifizieren.

In den Neurowissenschaften hingegen ist immer wieder die implizit oder explizit vertretene Meinung anzutreffen, Gedanken seien geistige Repräsentationen von Gegenständen, die in Sprache übersetzt würden.

Sprache – das heisst, Wörter und Sätze – ist eine Übersetzung von etwas anderem, eine Umwandlung nichtsprachlicher Vorstellungen, die für Objekte, Ereignisse, Beziehungen und Schlussfolgerungen stehen. Wenn die Sprache für das Selbst und das Bewusstsein das Gleiche leistet wie für alles andere, das heisst, wenn sie in Wörtern und Sätzen symbolisiert, was zunächst in nichtsprachlicher Form vorhanden war, dann muss es ein nichtsprachliches Selbst und ein nichtsprachliches Erkennen geben, für welches das Wort ‘ich’ oder der Satz ‘Ich erkenne’ in jeder Sprache die angemessene Übersetzung

ist. [...] Angesichts unserer aussergewöhnlichen Sprachfähigkeit lassen sich die meisten Elemente des Bewusstseins – von Gegenständen bis zu Gedanken – in Sprache übersetzen. (Damasio 2007: 133f)

Hier tritt nicht nur Damasio's Mentalismus zutage, sondern auch seine naive, über Locke kaum hinausgehende Vorstellung über die Funktionsweise der Sprache. „Die Sprache gibt uns Namen für Dinge“ (ebd.: 134), behauptet er, und die Schwierigkeit des sprachlichen Ausdrucks besteht somit eigentlich einfach darin, für die Dinge in meinen Gedanken die richtigen Namen zu finden. Dann bleibt nur zu hoffen, dass mein Gegenüber diesen Dingen denselben Namen gegeben hat, was zum Problem der Privatheit führt (s.o., S. 138). Ich habe weiter oben (S. 23) ausgeführt, warum dieses augustinische Sprachbild abzulehnen ist. An dieser Stelle zeigt sich deutlich, wie dieses mit dem Mentalismus Hand in Hand geht. Wenn nun unsere privaten „Vorstellungen“ erst in Sprache übersetzt werden müssen, stellt sich natürlich sogleich die Frage, was wir unter diesen Vorstellungen zu verstehen haben. In seinem Glossar definiert sie Damasio als „mentale Muster mit einer Struktur, die sich aus den Elementen der Sinnesmodalitäten zusammensetzt“ und die anhand von „neuronalen Mustern“ beobachtbar sind. Es sind „Abbildungen von Prozessen und Dingen der verschiedensten Art“ (ebd.: 382). Und unser Geist, so Damasio, ist nichts weiter als ein „ununterbrochener Fluss von Vorstellungen“, wobei einige unbewusst, andere bewusst seien. Und so findet er denn auch „‘Denken’ [...] kein schlechtes Wort zur Bezeichnung eines solchen Vorstellungsflusses“ (ebd.: 383).

Ich verwende Repräsentation entweder als Synonym für mentale Vorstellung oder als Synonym für neuronales Muster. Meine Vorstellung von einem Gesicht ist eine Repräsentation, genauso wie die neuronalen Muster, die während der perzeptiv-motorischen Verarbeitung in einer Vielzahl von visuellen, somatosensorischen und motorischen Regionen des Gehirns auftreten. (ebd.: 384)

In Damasio's Nomenklatur ist also sowohl die „Abbildung“ in meinem Geist wie auch das mittels eines bildgebenden Verfahrens erkennbare „neuronale Muster“ eine Repräsentation des wahrgenommenen Gesichts. Trotz häufigen Gebrauchs hält Damasio *Repräsentation* allerdings auch für einen problematischen Ausdruck, denn er impliziere,

die Vorstellung oder das neuronale Muster *repräsentiere* in Geist und Gehirn mit einem gewissen Mass an Übereinstimmung das Objekt, das die Repräsentation bezeichnet – als würde die Struktur des Objekts in der Repräsentation

reproduziert. Wenn ich das Wort Repräsentation verwende, will ich nichts dergleichen andeuten. (Damasio 2007: 384f, Hervorhebung im Original)

Spätestens an dieser Stelle dürfte sich die Frage aufdrängen, wie eine Repräsentation überhaupt zustande kommt. Nach Peirces kanonischer Einteilung gibt es drei Arten, wie ein Zeichen ein Objekt repräsentieren kann (vgl. CP: 2.275ff; Glock 2013: 216):

- *Ikonische* Repräsentation: Das Zeichen weist eine Ähnlichkeit zum Objekt auf, so z.B. ein Strichmännchen als Ikon für einen Menschen.
- *Indikatorische* Repräsentation: Das Zeichen steht in einem kausalen Verhältnis zum Objekt, so ist z.B. Rauch ein Index für Feuer, da dieses Rauch verursacht.
- *Symbolische* Repräsentation: Die Verbindung zwischen Zeichen und Objekt beruht auf Konvention, so z.B. sprachliche Zeichen.

Damasios Einschränkung, er wolle mit *Repräsentation* nicht eine strukturelle Übereinstimmung mit dem Objekt implizieren, ist eine *ignoratio elenchi*. Nicht die fehlende Ähnlichkeit zwischen mentalen Vorstellungen und den dadurch repräsentierten Gegenständen ist das Problem – schliesslich ist ja nicht jede Repräsentation ikonisch. Der Name *Fritz* reproduziert weder geschrieben noch gesprochen irgendeine Struktur (um bei Damasio Terminologie zu verweilen) von Fritz – und doch benutzen wir Namen als Repräsentationen für Personen.

Um aber überhaupt von einer Repräsentation sprechen zu können, ist ein *Medium* der Repräsentation nötig, das nicht-repräsentationale Eigenschaften hat, die die Repräsentation überhaupt erst ermöglichen. Sprache kann durch das Medium der Schrift repräsentiert werden, deren nicht-repräsentationalen Eigenschaften wie Zeichenformen, Farbe und Grösse wahrnehmbar sind (vgl. Glock 2013: 217; Hacker 2013: 80ff, 389f).

Zwar liesse sich argumentieren, dass mit einer fMRT-Ausnahme zumindest ein Medium sichtbar gemacht werden kann, nämlich neuronale Feuerungen. Allerdings ist dabei immer noch unklar, auf welcher Art von Repräsentation diese Verbindung beruht. Es ist durchaus nachvollziehbar, dass Abbildungen in einem indexikalischen Verhältnis zu neuronalen Vorgängen stehen – aber damit bleibt völlig offen, wie sie reale Vorgänge repräsentieren. Nun benutzt Damasio *Repräsentation* aber auch als Synonym für mentale Vorstellungen. Was aber ist das Medium der *mentalen Vorstellung* eines Gesichts? Mentale Vorstellungen *können* keine Repräsentationen sein, weil sie keine nicht-repräsentationale Eigenschaften besitzen, die wir wahrnehmen könnten.

Und noch etwas spricht gegen das repräsentationalistische Konstrukt, wie es Damasio vertritt. Eine Repräsentation kann richtig oder falsch interpretiert werden. Wäre nun ein Gedanke eine Repräsentation, so müsste es möglich sein, diesen falsch zu verstehen – was ganz offensichtlich unmöglich ist. Der Gedanke, so hält Wittgenstein fest, ist die letzte Interpretation (vgl. PG: I, §96). Einen Satz können wir auf verschiedene Weise interpretieren, und oft hilft uns erst der Kontext, ihn richtig zu verstehen. Aber einen Gedanken können wir nicht missverstehen, wir können ihn nicht auf eine bestimmte Weise interpretieren. Wenn von Fritz die Rede ist, kann unklar sein, wer damit gemeint ist – aber ich kann mir nicht unsicher sein, welchen Fritz ich meine, wenn ich an Fritz denke (vgl. dazu auch Hacker 2013: 390).

Damasios Behauptung, Wörter und Sätze seien in Sprache übersetzte Repräsentationen, führt in die Irre. Wollte man sein Beispiel von „Ich erkenne“ (Damasio 2007: 133f) dahingehend verstehen, er meine mit diesen Vorstellungen Begriffe, die sprachunabhängig in unserem Geist existieren und als Bausteine zu Gedanken zusammengesetzt werden, so beruht diese Annahme auf derselben Auffassung von Begriffen, wie ich sie schon oben kritisiert habe (S. 164, vgl. auch Glock 2006a; Hacker 2013: 384; Arrington 2001). Und aus den eben genannten Gründen können natürlich auch Begriffe keine Repräsentationen sein.

Mit „Übersetzung“, und er verwendet es nicht metaphorisch, behandelt Damasio Gedanken und Sprache bzw. Denken und Sprechen als derselben Kategorie zugehörig – aber das sind sie nicht. Den Wörtern und Sätzen unserer Sprache stehen keine Einheiten des Denkens gegenüber, keine Begriffe, mentale Vorstellungen oder neuronale Muster. Und wollte man einen Satz rückübersetzen (was bei einer Übersetzung möglich sein muss), welche Vorstellungen würden *Ich fahre morgen in die Stadt* entsprechen? Um den Satz ins Englische zu übersetzen, segmentieren wir ihn gewöhnlich in seine Teile, wobei uns Syntax und Morphologie Auskunft darüber geben, wie sich Wort- und Satzteile je im Deutschen und im Englischen zueinander verhalten, sodass wir eine der Ausgangs- und Zielsprache adäquate Übertragung vornehmen können. Aber wir haben kein Kriterium, keine Syntax und keine Morphologie sozusagen, für die Vorstellungen oder die Gedanken. Sind es sechs Vorstellungen, für jedes Wort eine? Oder ist *die Stadt* nur eine Vorstellung? Ist im Verb nur die Vorstellung des Fahrens ausgedrückt oder auch die der Zukünftigkeit?

Das Spiel lässt sich beliebig weitertreiben (vgl. dazu Arrington 2001: 131).³⁰

Oft dient in neurowissenschaftlichen Texten *Denken* als Oberbegriff für geistige Tätigkeiten generell, die in der Alltagssprache erfasste spezielleren Phänomene verdienen dabei kaum Beachtung. Erst in der Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sprache kristallisieren sich dann gelegentlich die verworrenen Prämissen, die den vorgeschlagenen Theorien über den menschlichen Geist zugrundeliegen. Das für neurowissenschaftliche *Freak Shows* beliebte Phänomen der *Aphasie* begünstigt tatsächlich die Vorstellung, in unserem Geist befänden sich Begriffe, deren Namen die bemitleidenswerten Patienten vergessen hätten.

Dieser Verwirrung liegt das mindestens auf Platon zurückgehende philosophische Vorurteil zugrunde, es handle sich beim Denken um eine *geistige* Tätigkeit. Und immerhin ist diese Ansicht auch tief in der sogenannten Alltagspsychologie (worauf ich später zurückkommen werde, s.o., S. 196) verankert, sodass wir uns kaum vorstellen können, warum Denken *keine* geistige Tätigkeit sein soll. Und wenn es sich beim Denken um eine geistige Tätigkeit handelt, dann müssen ja auch, wie für alles Geistige, neuronale Prozesse identifizierbar sein, die für diese Tätigkeit verantwortlich sind. Wie wir aber gesehen haben, ist unser Gebrauch von *Denken* so weitreichend, dass wir einerseits kaum von einem einheitlichen Phänomen des Denkens sprechen können. Und andererseits sprechen wir immer nur dann vom Denken, wenn es sich irgendwie *äussert*.

³⁰Da es mir hier um die Auseinandersetzung mit neurowissenschaftlicher Literatur geht, diene mir Damasio gewissermassen auch als Strohmann für Jerry Fodor und die sogenannte *Language of Thought*, von der Damasio inspiriert zu sein scheint, vgl. Fodor 1975 und 1987. Eine angemessene Würdigung und Widerlegung der Position Fodors findet sich bei Saporiti 1997 und Glock 2009c.

C.

Ergebnisse aus der Begriffsklärung

7 Vergleich mit den englischen Begriffen des Geistes

7.1 *Geist* vs. *mind*

Nachdem ich in den vorigen drei Kapiteln einen groben Überblick über die wichtigsten Begriffe des Geistes gegeben habe, geht es nun darum, ihren sprachlichen Ausdruck im Deutschen mit jenem im Englischen zu vergleichen. Ich werde mich dabei auf ausgewählte Fälle beschränken, in denen Unterschiede festzustellen sind, die für das Nebeneinander der beiden Sprachen typisch sind. Dabei soll sich zeigen, ob sie im Hinblick auf die zu lösenden philosophischen Probleme von Bedeutung sein können. Natürlich finden wir selbst zwischen so nah verwandten Sprachen wie dem Deutschen und Englischen kleinere und grössere Unterschiede in der Art und Weise, wie über den Geist gesprochen wird – es stellt sich aber die Frage, ob auch die Schlussfolgerungen selbst divergieren, die sich aus der Untersuchung der einzelnen Sprachen ergeben.

Wenn in diesem Buch von ‘Geist’ und seiner Evolution im Zusammenhang mit der Evolution der Gehirne die Sprache ist, dann meine ich damit das, was im Englischen unter ‘*mind*’ verstanden wird, nämlich kognitive Leistungen, angefangen von einfachen Lernformen bis hin zur Einsicht, Problemlösen, Zuschreibung von Wissen, symbolischer Repräsentation und Denken. (Roth 2010: 18)

Ich habe im entsprechenden Abschnitt (s.o., S. 79) schon darauf hingewiesen, wie fragwürdig eine solche Neudefinition eines in der Alltagssprache fest verankerten Ausdrucks ist. Diese tollkühne Nomenklatur beruht allerdings auf der allgemein akzeptierten Praxis, *mind* mit ‘Geist’ zu übersetzen. Auf die Unterschiede zwischen den beiden Ausdrücken ist hier und in vielen anderen Arbeiten bereits hingewiesen worden. Um diese in aller Kürze zu rekapitulieren, seien hier zunächst die aufgrund der Wortgeschichte erkannten, wichtigsten Unterschiede noch einmal aufgeführt, um gleich darauf einige idiomatische Wendungen miteinander vergleichen zu können.

- *Geist* entstammt einem religiösen Wortschatz, dessen Färbung sich bis heute erhalten hat; *mind* ist ein durch und durch säkulares Wort.
- Bedingt durch den ersten Punkt, verbinden wir mit *Geist* auch ein Lebensprinzip: Was über einen Geist verfügt, lebt – im Fall von *mind* scheint diese Verbindung zwar kontingent, aber nicht notwendig.
- Wie auch Roths Zitat veranschaulicht, weist *mind* einen sehr viel stärkeren Bezug zur Verstandesebene auf; mit *Geist* hingegen verbinden wir nur in bestimmten Kontexten einen Kontrast zum Affektiven.

Diese Unterschiede sind in der Philosophie des Geistes zwar bedeutsam – dennoch ist der übersetzerische Notnagel *Geist* aus Ermangelung einer besseren Alternative schlicht nicht ersetzbar.¹ In so einem Fall bleibt einzig, sich die Unterschiede und Gemeinsamkeiten klar zu machen, um damit die unproblematischen von den heikleren Übersetzungssituationen unterscheiden zu können.

If we write about the nature of the mind, adjustments will have to be made in translation into German, for example, since it has only two words to do the work of the three English words ‘mind’, ‘spirit’ [...] and ‘soul’ [...]. The finely spun web of words in one language is very unlikely to be identical with the comparable web in other languages. But that does not mean that the conceptual distinctions, affinities and differences brought to light in English usage cannot be drawn in German [...]. (Hacker 2013: 455)

In diesem Kapitel werde ich anhand der hier besprochenen Begriffe zeigen, dass Hacker insofern recht hat, als in dieser Hinsicht zwar bemerkenswerte Unterschiede zwischen dem Englischen und dem Deutschen bestehen, dabei aber nicht eine Sprache die andere in ihren Differenzierungen überflügelt oder die eine nicht in der Lage ist, die in der anderen getroffenen Unterscheidungen auszudrücken. Um aber in verschiedenen Sprachen begrifflich dasselbe leisten zu können, ist es entscheidend, die spezifischen Möglichkeiten und Mittel einer Sprache zu erhellen. Es ist nämlich nicht zuletzt auch für die Übersetzungstätigkeit relevant, was einer Sprache zur Verfügung steht, um die in einer anderen Sprache getroffene Unterscheidung wiederzugeben. In diesem Kapitel werden wir Fälle

¹Die Alternative *Psyche* ist zwar geläufig, es handelt sich dabei aber ebenso um eine Vermeidungstaktik wie Roths Einsatz von *mind*. Was auch immer im Alltag *Psyche* zu leisten vermag – etwa von Bildung zeugen –, so wenig trägt der Ausdruck zu einer klareren Begrifflichkeit in der Philosophie bei.

der Parallelität antreffen, aber auch solche, in denen stattdessen Umschreibungen bemüht werden müssen, um die fehlende Begrifflichkeit zu ersetzen.

Den englischen Ausdrücken *mind*, *spirit* und *soul* die zwei deutschen *Geist* und *Seele* gegenüberzustellen, ist allerdings zu einfach und wird den begrifflichen Verhältnissen kaum gerecht. Zwar wird *Geist* je nach Kontext manchmal mit *mind* übersetzt und manchmal mit *spirit*, wobei dieses neben *soul* auch für die *Seele* steht. Nur allzu leicht lassen sich aber Beispielsätze finden, die das von Hacker behauptete Verhältnis relativieren, wie in der Tabelle 7.1 zu sehen ist.

Tabelle 7.1: *mind* vs. *Geist*

<i>A is out of his mind</i>	<i>A hat den Verstand verloren</i>
<i>A has changed his mind</i>	<i>A hat seine Meinung geändert</i>
<i>A has made up his mind</i>	<i>A hat sich entschieden</i>
<i>A has/bears something in mind</i>	<i>A hat etwas im Sinn</i>
<i>There is something on my mind</i>	<i>Mich beschäftigt etwas</i>
<i>Something pops into my mind</i>	<i>Mir kommt etwas in den Sinn</i>

Zunächst einmal zeigen die Beispiele, dass sich kaum generelle Regeln entwickeln lassen, mit welchen deutschen Entsprechungen so idiomatische Wendungen zu übersetzen lassen. Auch das oft gehörte Vorurteil, das Deutsche neige wie keine andere Sprache zu Substantivkonstruktionen, lässt sich anhand dieser Beispiele nicht erhärten. Wo im Englischen von *mind* die Rede ist, sprechen wir neben dem *Geist* nicht selten auch von *Verstand* oder *Meinung*, oder der Inhalt wird mit einem Verb beschrieben. Besonders häufig aber begegnet uns *Sinn*, weil es, ganz ähnlich wie *mind* und anders als *Geist*, nicht nur den Verstand, sondern auch eine Meinung oder Einstellung bezeichnen kann.

Der Vergleich verrät uns auch einiges über die deutsche Begriffsgeschichte. So weitläufig der Gebrauch von *Sinn* heute ist, in Bezug auf den Menschen ist hier oft von *den Sinnen* die Rede, was wir dem Körper zugehörig und typischerweise als Kontrast zum Geist verstehen (siehe dazu auch den Abschnitt 4.3.1, S. 87). Aber wie wir im Kapitel zu *Geist* gesehen haben, stand *Sinn* einst gerade an der zentralen Stelle, die später der *Geist* eingenommen hat. Die zahlreichen Redewendungen mit *Sinn* zeigen, dass wir dieses oft noch immer dazu benutzen, etwas *Geistiges* zu bezeichnen. Mehr noch als bei *Geist*

sehen wir anhand der verschiedenen Verwendungen von *Sinn*, dass wir es hier nicht mit einer Substanz zu tun haben, sondern einfach mit einer bunten Vielfalt an kognitiven und konativen Ausdrücken. *Etwas im Sinn haben* bezeichnet eine Absicht, *sich besinnen oder entsinnen* ein (Nach-)Denken, *bei Sinnen sein* heisst, über einen intakten Verstand zu verfügen. Nirgends aber finden wir dabei die religiöse oder auch vitalistische Tönung als Lebensprinzip, wie sie *Geist* aufweist. Auch darin gleicht *mind* eher *Sinn*, sodass tatsächlich die Frage bleibt, ob sich dieses nicht häufiger als Übersetzung anbieten würde als *Geist*. Wo aber in der *philosophy of mind* von eben diesem *mind* die Rede ist, geht es nicht so sehr darum, die verschiedenen Verwendungen unter einen Hut zu fassen, sondern mit dem allgemeinsten Überbegriff das Geistige überhaupt zu bezeichnen. So würde eine *Philosophie des Sinns* unser Augenmerk vielleicht eher auf die alltägliche Redeweisen lenken, die gefährliche Reifizierung erschweren und damit sogar einen kartesischen Dualismus überwinden. Aber wir würden darunter nicht die allgemeine Auseinandersetzung mit allem Geistigen verstehen, wie es bei der *Philosophie des Geistes* der Fall ist. Wir haben es nämlich mit einem merkwürdigen Verhältnis zwischen dem englischen und dem deutschen Begriffsnetz zu tun; im Verwendungsmuster ähnelt das alte *Sinn* eher *mind* als *Geist*; es dient uns aber nicht als Überbegriff für alles Geistige. Und in der Philosophie dient der Ausdruck *Geist*, ebenso wie *mind*, schlicht dazu, die gesamte Sphäre des Denkens, Wollens und Wissens unter sich zu fassen.

7.2 Wissen vs. knowing

Auch im Bereich des Wissens finden wir mit *wissen* und *to know* zwei Wortfamilien, die nicht miteinander verwandt sind, im Grossen und Ganzen aber ähnlich verwendet werden. Das Nebeneinander der beiden Familien erhellt einerseits die Vielschichtigkeit der jeweiligen Wörter, die wir darin finden, aber auch überhaupt die Art und Weise, wie wir von Erkenntnis und Aneignung von Wissen sprechen. Aus deutscher Sicht finden wir im englischen *to know* (vgl. Hacker 2013: 151) ein erstaunliches Konglomerat an im Deutschen getrennten Wörtern. Dies lässt sich wiederum am Übersetzungsvergleich in der Tabelle 7.2 zeigen:

Formal besteht der Unterschied einerseits darin, dass das deutsche *wissen* in den möglichen Konstruktionen sehr viel eingeschränkter ist als *to know*. So gibt es heute nur noch wenige Akkusativobjekte, die sich mit *wissen* kombinieren lassen, z.B. *Ich weiss eine Geschichte*, aber nicht †*Ich weiss Hans*. Diese zum Englischen analoge Verwendung war

Tabelle 7.2: *to know* vs. *wissen*

<i>A knows that p</i>	<i>A weiss, dass p</i>
<i>A knows how to V</i>	<i>A kann V</i>
<i>A knows B</i>	<i>A kennt B</i>
<i>A has known (since t) that p</i>	<i>A weiss (seit t), dass p</i>

zwar auch im Deutschen einst durchaus gebräuchlich; so beginnt das ahd. Ludwigslied mit „Einen kuning weiz ih“ (vgl. Braune/Ebbinghaus 1994: 136) ‘Ich kenne einen König’. Allerdings ist diese Verwendung heute kaum mehr gebräuchlich, eher noch kennen wir sie in der Präpositionalkonstruktion *Ich weiss von einem König*. Andererseits bietet sich als deutsche Übersetzung für *to know* häufig *kennen* oder *können* an, was sich wiederum leicht anhand deren Etymologie erklären lässt. Wie *to know* gehen auch sie nämlich auf die idg. Wurzel **ǵenh₁*- ‘erkennen, kennen’ zurück, von deren zahlreichen Fortsetzern ich im Kapitel zu *wissen* bereits einige erwähnt habe (s.o., S. 104). Die Deutung dieser Wurzel ist insofern problematisch, als für Wörter wie *Kind* oder lat. *gignere* ‘erzeugen’ eine gleich lautende oder sogar dieselbe Wurzel angesetzt wird. Unserem *können* liegt ahd. *kunnan* (germ. **kann-*) zugrunde, das ‘geistig vermögen, wissen, verstehen, imstande sein’ bedeutet (vgl. Pfeifer 2005: 707). Formal entsprechen seine Formen einem Präteritum (wie es noch im heutigen Deutsch sichtbar ist: *ich kann* – *ich begann*); ein daraus zu rekonstruierendes ahd. starkes Verb **kinnan* ist allerdings nicht belegt. Die Parallele zum Präteritopräsens *wissen* (= ‘gesehen haben’, s.o., S. 105) ist dennoch augenfällig und lässt auch hier einen sinnlichen Ursprung annehmen. *Kennen* wiederum ist ein von der germ. Wurzel **kann-* abgeleitetes Kausativ (siehe dazu das Glossar, S. 232) **kannjan*, also eigentlich ‘vermögen/wissen/verstehen machen’, worin aber mit der heutigen Verwendung keine Berührung mehr erkennbar ist, da *kennen* keine kausative Bedeutung mehr hat. Die Gegenüberstellung sowie die sprachhistorischen Hintergründe zeigen damit deutlich, dass einer englischen Klärung von *to know* eine von *wissen* nicht genügen kann, da im englischen Verb zusammenfällt, wofür das Deutsche drei verschiedene bereithält.

Die Schwierigkeiten, die sich aus den verschiedenen Konstruktionen mit *to know* ergeben, haben sich in der Philosophie vor allem in der Diskussion um das Verhältnis zwischen *knowing how* und *knowing that* niedergeschlagen, das bei Ryle (vgl. 1949: 26ff) und in jüngerer Zeit bei Wiggins (vgl. 2009) diskutiert worden ist. Die Versuchung, die

eine Verwendung auf die andere zurückzuführen, ist von Wittgenstein verschiedentlich als eine wesentliche Fehlerquelle begrifflicher Untersuchungen entlarvt worden. Und in diesem Fall bietet das Deutsche tatsächlich weniger Anlass zur Verwirrung, sind doch hier die unterschiedlichen Varianten auch lexikalisch unterschieden, wie wir in Tabelle 7.2 gesehen haben. Das englische *to know how to V* entspricht unserem *können*, also dem Beherrschen einer Fähigkeit, ob diese nun im Autofahren oder im Sprechen einer Fremdsprache besteht. Zwar kennen wir hierfür auch noch eine Konstruktion mit *wissen*, nämlich *etwas zu tun wissen*, aber auch diese ist heute nur noch auf einzelne Wendungen beschränkt, so etwa *Er weiss zu gefallen*.

Die Übersetzung von *to have known (since t) that p* erweist sich zunächst nicht als hervorhebenswert. Dennoch lohnt es sich, diese Formulierung von derjenigen im Präsens abzuheben. Das Englische verfügt nämlich über eine Verbalform, die dem Deutschen fehlt, im Hinblick auf epistemische Verben jedoch spannende Einblicke liefert. Gelegentlich wird das englische Perfekt fälschlicherweise mit einer deutschen Vergangenheitsform übersetzt, allerdings handelt es sich dabei nicht um ein *Tempus*, sondern um einen *Aspekt* (vgl. Binnick 1991: 135ff; Mittwoch 1988).² Nur allzu gern lassen wir uns von der unserem Perfekt ähnlichen Form leiten und interpretieren den Satz als eine Aussage über die Vergangenheit. Tatsächlich geht es aber um die Betrachtungsweise der Handlung, des Vorgangs oder des Zustands, nämlich, dass ich etwas erkannt habe und dies seither weiss. Das deutsche Perfekt *ich habe gewusst, dass p* vermag dies nicht zu leisten, wir hören darin einen in der Vergangenheit liegenden, abgeschlossenen Vorgang. Noch bis ins Mittelhochdeutsche allerdings drückte das Präfix *ge-*, dessen andere Funktionen wir bereits kennen gelernt haben, auch den perfektiven Zustand einer Handlung aus. Heute ist dies nur noch an den Partizipien wie *gefunden*, *gekommen* zu erkennen. Im Mittelalter jedoch konnte zu einem beliebigen durativen Verb (z.B. *tun*) eine perfektive Ableitung gebildet werden (*getun* ‘erledigen’), die zeitunabhängig (also z.B. auch in der Rede von zukünftigen Handlungen) den Abschluss eines Vorgangs bezeichnete (vgl. Kuhn 1973). Manche dieser Perfektiva sind im heutigen Deutsch zu eigenständigen Verben erstarrt, deren Semantik zwar noch von dieser Bildung zeugt, während das Simplex allerdings oft nicht mehr verwendet wird (z.B. *gebären* zu mhd. *bërn* ‘(ein Kind aus-)tragen’, vgl. engl. *to bear*). Entgegen gelegentlich gehörter Behauptungen heisst dies gleichwohl nicht, dass es im Gegenwartsdeutsch keine Möglichkeit mehr gäbe, den Aspekt der Abgeschlossen-

²Trotz der umfangreichen sprachwissenschaftlichen Behandlung dieses Themas hat es in der Sprachphilosophie nur wenig Beachtung gefunden. Eine Ausnahme bildet Prior 1967.

heit oder des andauernden Zustands auszudrücken; es hat lediglich keine eigene Verbal- oder Präfixform mehr dafür reserviert. *Ich weiss (seit t)* drückt dasselbe aus, der Aspekt wird umschrieben oder in anderen Fällen mit Verben ausgedrückt, die den Aspekt in ihrer Bedeutung tragen. So wird etwa *erfahren* oder *erkennen* typischerweise in Vergangenheitsformen benutzt, um den jetzigen Zustand des Wissens mit einem vorzeitigen Moment der Wissensgewinnung zu erklären.

Auch hier zeigt sich, dass wir in der Lage sind, im Deutschen dasselbe wie im Englischen zu sagen – und es ist nicht anzunehmen, dass es in irgendeiner Sprache der Welt nicht möglich ist, über die Aneignung und das Haben von Wissen zu sprechen. Aber natürlich unterscheidet sich die *Form*, in der wir es tun. Und wie wir gerade an diesem Beispiel sehen, finden wir bereits bei einer so nah verwandten Sprache wie dem Englischen beträchtliche Unterschiede, die tief in das grammatische System hineinreichen. Der Vergleich von *wissen* und *to know* lehrt uns vor allen Dingen, dass es nicht reicht, die isolierten Lexeme einander gegenüberzustellen. Um den Reichtum an Ausdrucksmöglichkeiten mit jenem einer andern Sprache vergleichen zu können, müssen auch Aspekte der Grammatik, der Syntax und der Morphologie berücksichtigt werden. Es versteht sich von selbst, dass eine so tiefe Analyse der Sprache nicht damit bewältigt werden kann, in einem Wörterbuch zu blättern und die jeweiligen Erklärungen zu vergleichen.

7.2.1 *Bewusstsein vs. consciousness*

In vielerlei Hinsicht handelt es sich bei den Begriff des Bewusstseins um einen besonders komplizierten Fall, sowohl für die einzelsprachliche Klärung als auch für die Übersetzung. Wie wir im entsprechenden Kapitel gesehen haben, finden wir hier einen regelrechten Flickenteppich an alten und neuen Ausdrücken und Verwendungen. Im Unterschied zu *Wissen* und *Denken* hat sich hier auch eine Entwicklung in der Sache vollzogen. Zwar verfügten die Menschen der Antike und des Mittelalters bestimmt schon über ein Bewusstsein, wohl auch über ein Standesbewusstsein oder über ein Problembewusstsein. Da ein diese Bereiche überspannender Ausdruck wie *Bewusstsein* aber fehlte, drängte sie sich offenbar nicht die Frage auf, was es denn sei, das diesen so unterschiedlichen Phänomenen gemeinsam sein müsse. Die damals zentrale moralische und religiöse Komponente, die sich in *Gewissen* bis heute zeigt, ist dagegen in der modernen Philosophie des Geistes weitgehend verschwunden.

Eigentlich ist es Damasio hoch anzurechnen, dass er sich in seiner Auseinandersetzung

mit dem Bewusstsein auch für die begriffliche Ebene des Problems interessiert. So schreibt er:

Im Englischen und seiner „Muttersprache“, dem Deutschen, gibt es getrennte Wörter für *conscience* und *consciousness*. Im Deutschen sind es bekanntlich *Gewissen* (*conscience*) und *Bewusstsein* (*consciousness*). In den romanischen Sprachen gibt es nur ein einziges Wort für Gewissen und Bewusstsein. [...] In romanischen Sprachen wie dem Französischen oder Portugiesischen lässt sich Bewusstsein auch mit einem Wort bezeichnen, das die Grundbedeutung von „Wissen“ hat – im Französischen zum Beispiel mit *connaissance* und im Portugiesischen mit *conhecimento*. (vgl. Damasio 2007: 280)

Allerdings bleibt auch hier zu hoffen, dass seine Leserschaft diesen Behauptungen mit der nötigen Skepsis begegnet. Natürlich ist Deutsch *nicht* die Muttersprache des Englischen.³ Nun will aber Damasio hier offensichtlich zwei Dinge betonen: einerseits, dass das Französische nur ein Wort kennt, wo im Englischen und Deutschen zwei existieren; andererseits aber, dass es für ‘Bewusstsein’ doch noch ein weiteres Wort gibt (womit die erste Aussage relativiert wird), das im Zusammenhang mit *Wissen* steht. Franz. *connaissance* geht auf lat. *cōgnōscientia* (dieses zu (*cōg*)*nōscere* ‘erkennen, kennen’) zurück. Mit letzterem ist zwar auch das englische *to know* verwandt, aber ursprünglich stand dieses Wort eben nur für die Gewinnung des Wissens, während in franz. *conscience* lat. *scientia* der Zustand des Wissens steckt (s.o., S. 108). Entsprechend bedeutet franz. *connaissance* ‘(Er-)Kenntnis’; die *théorie de la connaissance* bezeichnet die Erkenntnistheorie und nicht irgendeine Theorie des Bewusstseins. Damasios Behauptung beruht auf einzelnen Wendungen, die allesamt das intransitive Bewusstsein betreffen, so z.B. *perdre/reprendre connaissance*, dem aber eigentlich ‘das Erkenntnisvermögen verlieren/wiedererlangen’ zugrundeliegt. Ausser dieser speziellen Form, bei der das Bewusstsein

³Möglicherweise beruht Damasios Behauptung auf der genealogischen Einteilung des Englischen als *germanische* Sprache, was er vielleicht mit ‘deutsch’ gleichsetzt (obwohl auch im Englischen ein Unterschied zwischen *German* ‘deutsch’ und *Germanic* ‘germanisch’ besteht.) Aber Germanisch ist die gemeinsame Vorstufe des Deutschen und des Englischen, ebenso wie des Gotischen. Der deutsche Sprachzweig ist weder älter als der englische, noch ihm genealogisch übergeordnet. Deutsch ist nicht früher belegt und im Lautstand dem Germanischen auch nicht näher – im Gegenteil: Durch die Zweite Lautverschiebung hat es sich weiter vom germanischen Konsonantismus entfernt als das Englische. Auch ethnisch ist die Behauptung falsch: Die Angeln, Sachsen und Jüten, die die britische Insel besiedelten, waren *germanische*, nicht deutsche Stämme. Im Übrigen ist Englisch ja auch nicht die Tochtersprache der nordischen Sprachen oder des Französischen, obwohl die aus dem heutigen Dänemark und Norwegen einfallenden Stämme und erst recht die normannische Herrschaft das Englische weit stärker beeinflusst haben als es das Deutsche jemals tat.

gewissermaßen einfach mitgemeint ist, hat *connaissance* nie ‘Bewusstsein’ bedeutet (vgl. Tobler/Lommatzsch 1936: Sp.702–705).

Hacker stellt ebenfalls fest, dass im Französischen *conscience* sowohl für ‘Bewusstsein’ als auch ‘Gewissen’ steht (vgl. Hacker 2013: 12). Es wäre die Aufgabe einer französischen⁴ Begriffsklärung zu untersuchen, inwiefern dies in der Alltagssprache und in der Philosophie einen echten Unterschied darstellt. Denn wie wir bereits verschiedentlich gesehen haben, bergen solche Mehrdeutigkeiten zwar eine Gefahr für philosophische Verwirrungen, aber sie bedeuten nicht, dass die in anderen Sprachen explizite Unterscheidung nicht vorhanden, umschreibbar oder einführbar wären. Nun geht es hier ja um den Vergleich des Englischen mit dem Deutschen – die Situation im Französischen erhellt hier aber das wichtige und doch oft vernachlässigte Verhältnis von Substantiv und Adjektiv.

Es wirkt aus englischer oder deutscher Perspektive zunächst schon merkwürdig, dass im Französischen offenbar nicht die Möglichkeit besteht (und erstaunlicherweise auch nicht gesucht wird), ‘Bewusstsein’ und ‘Gewissen’ lexikalisch zu unterscheiden. Aber das Lateinische, das immerhin für Jahrhunderte auch die Sprache der englischen, französischen und deutschen Philosophie war, kennt ja auch nur *cōnscientia*. Im Lateinischen, im Französischen, Englischen und Deutschen finden wir einerseits ein Adjektiv (*consciens* bzw. *conscient* bzw. *conscious* bzw. *bewusst/gewiss*), das eine eindeutig epistemische Bedeutung hat und nicht in einem moralischen Kontext verankert ist. Und ebenfalls in *all* diesen Sprachen finden wir zunächst nur ein Substantiv, das die *moralische* Instanz bezeichnet, wie sie vor allem mit der Christianisierung wichtig wurde: *cōnscientia*⁵, engl./franz. *conscience*, nhd. *Bewusstsein*. Das Adjektiv bezeichnet einen Zustand, für den es lange keinen Anlass gab, ihn mit einem Substantiv zu versehen; genau so, wie wir offensichtlich nicht das Bedürfnis haben, vom Adjektiv *wach* ein *Wachsein* abzuleiten, das uns dann vor philosophische Rätsel stellen könnte. Umgekehrt ist das Gewissen eine Instanz, von dem wir keine Eigenschaft ableiten wollen oder können; es gibt kein semantisch entsprechen-

⁴Inwiefern hier das über das Französische Gesagte auch für die übrigen romanischen Sprachen gilt, müssten die jeweiligen Begriffsklärungen aufdecken. Es immerhin festzuhalten, dass auf den ersten Blick durchaus Unterschiede erkennbar sind. So gibt es z.B. im Italienischen neben *coscienza* und *conoscenza*, die etymologisch (!) mit franz. *conscience* und *connaissance* übereinstimmen, auch noch *consapevolezza*. Ich werde mich im Folgenden auf das Französische beschränken – und auch dies mit der gebotenen Vorsicht und ohne jeden Anspruch auf eine vollständige Darstellung.

⁵Wie ich im Kapitel zum *Bewusstsein* ausgeführt habe, heisst das nicht, dass *cōnscientia* erst in christlicher Zeit verwendet wurde oder belegt ist. Ursprünglich bedeutete es aber weder ‘Gewissen’ noch ‘Bewusstsein’, sondern einfach ein Mitwissen oder ein sehr sicheres Wissen. Die Vorstellung des Wissens um die eigenen Taten entwickelte sich zwar schon im klassischen Latein, aber es ist vorchristlich ein seltenes und eher unscharfes Wort, s.o., S. 108.

des Adjektiv zu *Gewissen* (*gewissenhaft*, früher noch *gewissenhaftig*, stammt aus dem 17. Jahrhundert und hat semantisch nichts mehr mit dem christlichen *Gewissen* zu tun, vgl. Pfeifer 2005: 447). Vor den neuzeitlichen Erfindungen von *consciousness* und *Bewusstsein* bestand also eine klare Trennung zwischen Adjektiv mit epistemischer und dem davon abgeleiteten Substantiv mit moralischer Bedeutung. Dass das Englische und das Deutsche mit der jeweiligen Wortschöpfung wirklich um ein wertvolles Instrument reicher wurde, wie Hacker meint (vgl. Hacker 2013: 12), ist vor dem Hintergrund der Wortgeschichte eher zu bezweifeln. Mit *wizzantheit* wurde ja schon in der hochmittelalterlichen Übersetzungstätigkeit versucht, die verschiedenen Bedeutungen von *cōscientia* zu unterscheiden. Aber abseits der scholastischen Gelehrtensprache gab es dafür schlicht keine Verwendung, sodass es wieder verschwand – und die Sprachgemeinschaften geben nur auf, was sie nicht (mehr) brauchen. Und so erstaunt es nicht, dass zwar *bewusst* ein häufiges und nützliches Wort ist, *Bewusstsein* aber ausserhalb des philosophischen und neurowissenschaftlichen Kontexts selten auftritt; wenn überhaupt, dann meist zur Bezeichnung des intransitiven Bewusstseins: *A ist wieder bei Bewusstsein/ A hat das Bewusstsein verloren*. Unter einem *Schuldbewusstsein* oder *Umweltbewusstsein* bezeichnen wir heute bestimmte Phänomene des Gewissens, die mit dem intransitiven Bewusstsein nichts zu tun haben. Man kann sich also fragen, was das Deutsche an Ausdruckskraft verlieren würde, wenn es den Ausdruck *Bewusstsein* nicht gäbe.

Wenn wir uns wieder auf den Unterschied zwischen dem Englischen und dem Deutschen konzentrieren, so fällt auf, dass das Englische weder für ‘bewusst’ noch für ‘Gewissen’ oder ‘Bewusstsein’ ererbtes germanisches Wortmaterial bewahrt hat, sondern sämtliche Ausdrücke aus dem Lateinischen (*consciūs* → *conscious*, *consciousness*) bzw. dem Französischen (*conscience*) entlehnt hat. Die chronologische Reihung zwischen ‘Gewissen’ und ‘Bewusstsein’ hat aber auch seine Parallele: *Conscience* ist seit dem frühen 13. Jahrhundert belegt, die englische Ableitung *consciousness* hingegen erst seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert, und zwar allein in philosophischem Kontext. Auf altenglischer Stufe ist die genealogische Nähe zum Deutschen noch unverkennbar; die ererbte Wortfamilie um ae. *witan* ‘wissen’ ist dort noch vollständig belegt (vgl. Brunner 1965: §420). So bezeichnet ae. *gewit* noch das ‘Gewissen’, *gewiss* heisst ‘gewisser’ (z.B. *on gewissum tīdum* ‘zu gewissen Zeiten’), aber auch ‘gewiss’ im Sinne von Sicherheit, Gewissheit (*wite ðæt ērest gewiss* ‘Sei dir dessen gewiss’, vgl. Bosworth 1955: 469; Brunner 1965: §232). Es ist also keineswegs so, dass das Englische zuvor gar nicht über das entsprechende Wortmateri-

al verfügte hätte und es deshalb aus dem Lateinischen und Französischen importieren musste. Im Deutschen erfüllen die entsprechenden Ausdrücke noch heute ihren Zweck.

Damit lässt sich auch die oft undurchsichtige oder nicht sprachbedingte Motivation von Entlehnungsprozessen veranschaulichen. Vor allem aber wird damit deutlich, dass das zugrundeliegende Begriffsschema in beiden Sprachen ursprünglich dasselbe war und trotz der späteren Entlehnungen im Wesentlichen auch dasselbe geblieben ist. Offenbar wurde weder im Deutschen noch im Englischen ein Wort für ‘Bewusstsein’ vermisst; wir finden es nicht in den älteren Sprachstufen des Englischen und nicht in jenen des Deutschen; der Begriff des Bewusstseins ist ein Kind der Aufklärung – der allerdings unsere Sicht auf die Verwendung von *bewusst* bzw. *conscious* doch eher getrübt hat.

7.3 Denken vs. thinking

Im Unterschied zu den vorherigen beiden Begriffen wird der des Denkens im Englischen und im Deutschen mit derselben Wurzel ausgedrückt, d.h., die beiden Wörter sind urverwandt (siehe dazu das Glossar, S. 232). Und wir finden auch im begrifflichen Umfeld keine anderen Ausdrücke, die den beiden Verben ihren Platz streitig machen würden (wie wir es etwa im Deutschen bei *wissen* mit *kennen* und *können* gesehen haben). Das heisst aber trotzdem nicht, dass die beiden Wörter nicht völlig verschiedene semantische Entwicklungen hätten durchlaufen können. Tatsächlich handelt es sich bei solchen Paaren meistens um *false friends*. Auch im Fall von *to think* und *denken* haben wir gesehen, dass sie nicht alle Verwendungsformen teilen und es – zumindest in der Schriftsprache – eher unüblich ist, *denken* mit einem *dass*-Satz zu kombinieren. Aufgrund des englischen Einflusses, der formalen Parallelität und dem ausser Gebrauch geratenden *dünken* lässt sich allerdings vermuten, dass in naher Zukunft dieser Unterschied eingeebnet sein wird und auch auf deutsch *gedacht wird, dass p*. Noch allerdings finden wir darin immerhin eine Abweichung in der tabellarischen Übersicht, und im Folgenden werde ich mich auf eben diesen Unterschied konzentrieren.

Tabelle 7.3: *to think* vs. *denken*

<i>A thinks that p</i>	<i>A glaubt (oder denkt), dass p</i>
<i>A thinks of B</i>	<i>A denkt an B</i>
<i>A thinks about B</i>	<i>A denkt über B nach</i>

Es handelt sich dabei um eine Stolperstelle in der Übersetzung englischer Philosophie, die in durchaus prominenten Passagen zu finden ist. So geht es zum Beispiel in Norman Malcolms berühmten Aufsatz „Thoughtless Brutes“ um den Unterschied von *to think* und *thought* bzw. in der Übersetzung um *Denken* und *Gedanken*. Mit seiner Geschichte eines Hundes, der am falschen Baum hochbellt, versucht Malcolm zu zeigen, dass wir zwar von einem nicht sprachbegabten Tier sagen würden, es denke, aber nicht, dass es Gedanken habe.

All of us are familiar with the sort of evidence on the basis of which we predicate of animals (or rather, of *some* animlas) that they think so-and-so; but we are not familiar with any basis for attributing *thoughts* to them.

Apparently Descartes did not catch this distinction between ‘to think’ and ‘to have thoughts.’ [...] He is treating ‘to think’ and ‘to have thoughts’ as if they are equivalent; but we have seen that they are not. (Malcolm 1972: 14; Hervorhebung im Original)

Nun legt Malcolm anhand verschiedener Beispiele dar, warum dieser Unterschied zwischen den beiden englischen Ausdrücken gemacht werden muss. *Gedanken haben* versteht Malcolm als Haben von und Operieren mit Propositionen, wie wir es etwa beim logischen Schliessen tun. Der englischen Verwendung gemäss, rückt er das Denken dagegen in die Nähe von Stimmungen wie Zorn oder Angst. Wütend zu sein, bedingt nicht den Gedanken *Ich bin wütend*. Ebenso ist das Haben eines Gedankens *Es ist der Fall, dass p* keine Voraussetzung, um zu denken, dass *p* der Fall sei. Malcolm widerspricht damit Descartes, der das Denken von Propositionen für den Prototyp des Denkens halte (vgl. ebd.: 15f).

Allerdings muss dieser Vorwurf eingeschränkt werden; die eigentümliche Divergenz von Verb und dem vermeintlich zugehörigen Substantiv ist ein Ergebnis des Lautwandels, der so nur im Englischen vorgefallen ist und weder die lateinische Begrifflichkeit Descartes’ noch die deutsche anrührt. Denn die hier gemeinte Verwendung hat eigentlich nur indirekt mit dem Verb zu tun, zu dem das Substantiv *thought* gehört. Ich habe im Kapitel zu *Denken* (s.o., S. 158) gezeigt, dass die beiden altenglischen Verben *ðencan* ‘denken’ und *ðyncan* ‘dünken’ sich im Mittenglischen zu *thenc* und schliesslich *think* verschmolzen sind. Solange diese lautlich unterscheidbar waren, hatten sie auch verschiedene Funktionen inne. Ae. *ðencan* bezeichnete, wie *denken* vor dem Einfluss des Englischen, primär das Haben von Gedanken, Vorstellungen, Ideen oder auch Erinnerungen. Mit *ðyncan* hingegen, insbesondere mit der Wendung *me thinks* ‘mich dünkt’, wurde eine Meinung

wiedergegeben. Mit der lautlichen Annäherung rückten auch die Gebrauchsmuster aneinander. *I think that p* ist erst möglich, seit in *to think* auch die Bedeutung des Dünkens aufgegangen ist, es ersetzt das heute kaum mehr gebräuchliche *me thinks* (auch *methinks*). Dass es sich beim heutigen englischen Verb um ein Konglomerat handelt, lässt sich auch an einigen grammatischen Merkmalen erkennen, die gelegentlich in Begriffsklärungen erwähnt, aber nirgends erklärt werden (vgl. Hacker 2013: 361). So kann in der Verwendung, die das englische Verb mit dem deutschen teilt, das *present continuous* gebildet werden (*I am thinking of John*), nicht aber in der Form, die auf *ðyncan* zurückgehen (*†I am thinking that it will rain tomorrow*).

In Malcolms Beispiel mit dem Hund, ebenso wie in jenem, in dem jemand den Schlüssel in seiner Hosentasche sucht (vgl. Malcolm 1972: 15), wird nun *to think* nicht im Sinne eines Nachdenkens oder Vorstellens gebraucht, sondern als *glauben* oder *meinen*, *dass*. So würde die etymologisch korrekte Übersetzung nicht lauten: ‘Der Hund denkt, die Katze ist diesen Baum hochgeklettert’, sondern ‘Es dünkt den Hund, die Katze sei diesen Baum hochgeklettert.’ Nun ist *dünken* in den Dialekten zwar noch gebräuchlich, im Standarddeutschen klingt eine solche Übersetzung aber schon reichlich gestelzt. Unter dem Einfluss des hybriden Gebrauchs von *to think* hat sich auch die Verwendung von *denken* verändert; eine Formulierung wie *Ich denke, das Wetter wird wieder besser* ist heute kaum mehr als Anglizismus erkennbar. Dass die Gebrauchsmuster des englischen und des deutschen Verbs aber noch immer nicht deckungsgleich sind, beweist die Hemmung Dominik Perlers, Malcolms *thinking* durchwegs als *denken* zu übersetzen:

There is an inclination to suppose that what we mean when we say, as in my example, ‘He *thinks* the keys are in his pocket’, is ‘He acts as if he had the thought ‘The keys are in my pocket’’. (ebd.: 15, meine Hervorhebung)

Wenn wir wie in meinem Beispiel sagen, ‘Er *glaubt*, der Schlüssel sei in seiner Hosentasche’, ist man versucht anzunehmen, wir meinen: ‘Er handelt so, als ob er den Gedanken hätte: ‘Der Schlüssel ist in meiner Hosentasche’.’ (Malcolm 2005: 88, meine Hervorhebung)

Wir neigen noch immer dazu, Meinungen und Einstellungen eher mit Verben wie *glauben*, *meinen* oder *finden* auszudrücken. Eine englische Eigenheit zeigt sich allerdings nicht erst in dieser Verwendung von *denken*, sondern schon in der syntaktischen Konstruktion an sich. Sehen wir uns hierzu noch einmal die Stelle aus der deutschen Übersetzung von

Axel Walter der *Philosophical Foundations of Neuroscience* zum Vergleich von *denken* und *glauben* an:

Wenn mir zu Ohren kam, dass Ihr Rosengarten wunderschön ist, kann ich darum bitten, ihn zu sehen, und sagen ‚Ich glaube, er ist wunderschön‘. Habe ich ihn gesehen, würde ich Ihnen mitteilen, dass ich *denke* (nicht, dass ich *glaube*), dass er wunderschön ist. (Bennett/Hacker 2010b: 232; Hervorhebung im Original)

Zwar ist der Meinung von Bennett und Hacker darin zuzustimmen, dass die beiden Verben in diesem Beispiel nicht austauschbar sind. Dennoch würde kaum jemand ohne anglophone Prägung im besagten Rosengarten stehen und sagen: *Ich denke, Ihr Rosengarten ist wunderschön*. Die Beispielsätze sind im Deutschen fast schon ungrammatisch, zumindest aber gestelzt und etwas lächerlich. Natürlicher wäre eher *Ihr Rosengarten ist wunderschön* oder vielleicht *Ich finde Ihren Rosengarten wunderschön*.

Dem Übersetzer ist zuzugestehen, dass die Unterscheidung, die Bennett und Hacker an dieser Stelle machen, ohne diesen Anglizismus schlicht nicht wiederzugeben wäre. In Übersetzungen, denen keine vergleichbare Aufgabe obliegt, wird ein so verwendetes *to think* kaum mit dem *false friend denken* wiedergegeben, wie uns einige Beispiele aus *Alice im Wunderland* belegen:

1. Let me see: that would be four thousand miles down, I *think*. (Carroll 1869b: 4)
Lass sehen: das wären achthundert und fünfzig [deutsche, J.A.] Meilen, *glaube* ich. (ebd.: 9)
2. Alice had not the slightest idea what Latitude was, or Longitude either, but she *thought* they were nice grand words to say. (ebd.: 5)
Alice hatte nicht den geringsten Begriff, was weder Längengrad noch Breitengrad war; doch *klangen* ihr die Worte grossartig und nett zu sagen. (Carroll 1869a: 9)
3. I *think* I could, if I only knew how to begin. (Carroll 1869b: 9)
Das geht ganz gewiss, wenn ich nur wüsste, wie man es anfängt. (Carroll 1869a: 11)
4. For you see, so many out-of-the-way things had happened lately, that Alice had begun to *think* that very few things indeed were really impossible. (Carroll 1869b: 9)

Denn es war kürzlich so viel Merkwürdiges mit ihr vorgegangen, dass Alice anfang zu *glauben*, es sei fast nichts unmöglich. (Carroll 1869a: 11; meine Hervorhebungen)

Diese erste Übersetzung von Antonie Zimmermann wurde von Lewis Carroll überprüft und gelobt; mit ihrem Alter von gut 140 Jahren klingt sie aber inzwischen oft nicht mehr ganz zeitgemäss. Die heutige Übersetzung stammt vom renommierten Übersetzer Christian Enzensberger; die entsprechenden Stellen lauten da:

1. Das wären dann, ja: sechstausend Kilometer wären das, ungefähr wenigstens. (Carroll 1973/2013: 13)
2. Was ein Längen- und ein Breitengrad war, davon hatte Alice keine Ahnung, aber zum Hersagen waren es schön lange und gelehrte Wörter. (ebd.: 13)
3. Ich glaube, ich brächte es auch fertig, wenn ich nur wüsste, wie man damit anfängt. (ebd.: 16)
4. Denn seht ihr, Alice waren bis jetzt schon so viele ungewöhnliche Dinge zugestossen, dass sie langsam nur noch das wenigste für unmöglich hielt. (ebd.: 16)

Enzensberger löst sich in seiner Übersetzung oft sowohl vom englischen Original als auch von Zimmermanns Arbeit und schafft somit ein frisches, natürlich zu lesendes Deutsch. So wird in den meisten Fällen die für das Englische typische Wendung *I think* ersatzlos gestrichen, wie dies exemplarisch in den Sätzen 1, 2 und 4 zu sehen ist. Und wo sich die Nuance der subjektiven Meinung nicht anders ausdrücken lässt (wie es z.B. im ersten Satz durch den Stil der gesprochenen Sprache geschieht), da wird *glauben* verwendet – und nicht *denken*.

Für literarische Übersetzungen stellt diese Asymmetrie keine grössere Schwierigkeit dar – solche Fälle begegnen uns an Sprachgrenzen auf Schritt und Tritt. Für *philosophische* Übersetzungen spielt sie allerdings eine wichtige Rolle. Zumindest im schriftlichen Sprachstand des Deutschen zeigt sich noch, dass es zwei völlig verschiedene Fragen sind, ob Tiere Überzeugungen haben und ob sie auch nachdenken können. Auch wenn ich dafür argumentiert habe, dass es gute Gründe gibt, ihnen beides zuzugestehen, so geht es dabei um zwei verschiedene Dinge. Natürlich ist dieser Unterschied auch der englischsprachigen Welt zugänglich; aber immer da, wo für verschiedene Phänomene ein und dasselbe Wort verwendet wird, lauert die Gefahr einer philosophischen Verwirrung.

Ich habe in Aussicht gestellt, dass der Unterschied zwischen der deutschen Verwendung und der englischen möglicherweise bald eingeebnet sein wird und wir *denken* auch benutzen werden, um eine Meinung kundzutun. An der Sprachgrenze zum Englischen lässt sich hier beobachten, wie etwas, nämlich das Haben einer Meinung, das wir (wie auch einst die Englischsprachigen) eigentlich nicht zum Denken zählen möchten, allmählich doch in diesem aufgeht. Wenn sich dann der begriffliche Umfang des deutschen *denken* dem englischen *to think* gänzlich angeglichen haben wird, dürfte es uns schwerer fallen, diesen Unterschied innerhalb der Verwendung noch zu ziehen – was allerdings nicht heisst, dass er damit auch seine Relevanz verliert.

8 Zusammenfassung der Ergebnisse

8.1 Wie wir vom Geist reden

In den drei Kapiteln des zweiten Teils habe ich zeigen versucht, wie wir vom Geist reden; ich habe den normalsprachlichen Gebrauch von Ausdrücken wie *Geist*, *Wissen*, *Bewusstsein*, *Denken* und *Gedächtnis* dargestellt, etwas zu ihrer Etymologie gesagt und vor diesem Hintergrund ihre Anwendung in populär- und vor allem neurowissenschaftlichen Texten beurteilt. Im vorhergehenden Kapitel hat der Vergleich mit dem Englischen und den bestehenden Begriffsklärungen einige Unterschiede, aber auch viele Gemeinsamkeiten im sprachlichen Ausdruck zutage gefördert. Wie wir aber auch gesehen haben, sind die begrifflichen Verknüpfungen und die sich daraus ergebenden philosophischen Verstrickungen im Wesentlichen dieselben. In diesem Kapitel werde ich versuchen, die Resultate aus den einzelnen Untersuchungen in ein übersichtlicheres Bild zusammenzufassen. Damit will ich nicht die topographischen Eigenheiten der jeweils gezeichneten begrifflichen Landkarten eibnen. Dass diese sich aber in vielerlei Hinsicht ähneln, kann uns Aufschluss darüber geben, wie wir überhaupt über den Geist zu sprechen neigen und was zu beachten ist, um nicht auf begriffliche Abwege zu geraten.

Seit Wittgenstein und den Anfängen der *ordinary language philosophy*, insbesondere aber seit Ryles *Concept of Mind* (1949) gilt bis heute Descartes als Wurzel der meisten philosophischen Verwirrungen in der Untersuchung des menschlichen Geistes. *Kartesianismus* (oder auch *Crypto-Kartesianismus* vgl. PFN: 111) ist zu einem gebräuchlichen und durchwegs abwertenden Etikett für ein dualistisches Weltbild avanciert. Und tatsächlich findet sich vor Descartes wohl kaum eine so prononcierte Auffassung, dass der Geist ebenso eine Substanz sei wie die Materie. Allerdings wird *dualistisch* bisweilen nicht nur eine Haltung genannt, die den Geist als eine Substanz reifiziert, sondern überhaupt die Trennung von *Innen* und *Aussen*. Und *diese* Art von Dualismus ist ganz bestimmt kei-

ne Erfindung Descartes'. Schon in unserer Alltagssprache ist dieses Innen-Aussen-Bild¹ allgegenwärtig. Ausdrücken wie etwa *äussern* oder *sich erinnern*, bei denen wir einen kartesischen Einfluss, wie wir es bei *Bewusstsein* gesehen haben, getrost ausschliessen können, sind wesentlich früher schon belegt (vgl. Pfeifer 2005: 80 bzw. 294). Dass der Mensch in etwas Inneres – womit nicht etwa seine Eingeweide gemeint sind – und etwas Äusseres aufgeteilt wird, ist ein ebenso altes wie verhängnisvolles Muster. Umso erstaunlicher, dass sich diejenigen, die seine philosophischen Folgen beklagt haben, sich nirgends mit der Frage auseinandergesetzt haben, was dessen Ursprünge sind und damit auch, warum es sich als so einflussreich erwiesen hat.² Das gilt selbst für Ryle, der in seiner „historical note“ zu seinem Kapitel „Descartes' Myth“ zwar die aussichtsreiche These aufstellt, dass „the theologian's privacy of conscience became the philosopher's privacy of consciousness“ (Ryle 1949: 24), aber er zeigt weder Belege dafür noch die historischen Wurzeln des kartesischen Dualismus. Im Kapitel zu Bewusstsein (s.o., S. 127, 131) habe ich linguistisches Material angeführt, die diese These Ryles stützen. Es bleibt aber zu klären, woher der Innen-Aussen-Dualismus herrührt und ob er allenfalls etwas mit der Entwicklung zu tun haben könnte, die in Ryles Aphorismus zum Ausdruck kommt.

Um zu klären, wie und seit wann der Innen-Aussen-Dualismus mit dem Menschenbild unserer Kultur zusammenhängt, bietet sich natürlich die Bibel als Ausgangspunkt an.³ Und tatsächlich findet sich das besagte Bild darin mehrfach und unmissverständlich:

Darum werden wir nicht müde; sondern wenn auch unser *äusserer* Mensch verfällt, so wird doch der *innere* von Tag zu Tag erneuert. (2. Kor. 4,17; meine

¹Ich werde im Folgenden von einem *Bild* und nicht einer *Metapher* sprechen, da mit letzterem eine mehr oder weniger bewusst verwendete Stilfigur *assoziiert* wird (was allerdings Metaphern nicht *definiert*; *konzeptuelle Metaphern* (vgl. Lakoff/Johnson 1980) beweisen das Gegenteil), während das hier besprochene Phänomen ganz und gar fundamental ist, sodass man es vielleicht – wenn man dabei die Nähe zu C. G. Jung nicht scheut – auch als Archetypus bezeichnen könnte. Zu dessen Einbettung in unser Begriffsschema vgl. auch Strawson 1959.

²Hacker (vgl. Hacker 2013: 401ff) führt mehrfach vor, warum dieses Bild falsch ist, schweigt aber zu den genannten Fragen genau so wie Austin Wittgenstein und ter Hark (vgl. 1990), der sich mit dem Innern und Äussern bei Wittgenstein beschäftigt hat. Der wohl einschlägigste Sammelband, Tim Cranes und Sarah Pattersons *History of the Mind-Body Problem* (2000), behandelt zwar auf facettenreiche Weise die mittelalterlichen Wurzeln des Leib-Seele-Problems, gibt aber zur hier behandelten Frage auch keine Auskunft.

³Auch wenn es vielleicht den Anschein haben mag; es geht mir hier nicht um eine theologische Frage. Die folgenden Bibelstellen sollen lediglich zeigen, dass dieses Bild keine Erfindung Descartes' ist und dass die Bibel selbst eine alternative Anschauung beinhaltet.

Hervorhebung)⁴

Schon das griechische Original zeigt die Aufteilung zwischen dem *Äussern* (*éxō*, lat. *foris* ‘aussen’) und dem *Innern* (*ésō*, lat. *intus* ‘innen’): Der Körper ist aussen, die Seele ist innen. An einer anderen Stelle spricht Paulus auch von der Seele, die im Menschen wohnt:

Denn wer von den Menschen kennt das innere Wesen eines Menschen? Doch nur der Geist, der *in* dem betreffenden Menschen wohnt. (1. Kor. 2,11; meine Hervorhebung)⁵

Die Übersetzung des Fragesatzes lehnt sich an die Antwort an; weder im griechischen noch im lateinischen Text ist vom „inneren Wesen des Menschen“ die Rede. Dafür stimmt die Übersetzung mit dem Original darin überein, dass die Seele *im* Menschen wohnt (wobei im Griechischen das Verb fehlt, die Vulgata ergänzt „est“ ‘ist’).

Nun finden sich im Neuen Testament eine ganze Reihe von solchen Belegen; im Alten Testament jedoch keine einzige Stelle, in der vom Inneren oder Äusseren des Menschen die Rede ist. Immer wieder findet sich eine begrifflich kaum trennbare Vermengung des Körpers, des Blutes und dem, was wir heute von ihm als ‘Seele’ oder ‘Geist’ abgrenzen möchten (vgl. etwa 1. Mose 2,7; 46,22; 3. Mose 21,11, dazu auch Onians 1951: 480ff). Von den erwähnten Stellen sind die sogenannt protopaulinischen Briefe, zu denen die Korinther-Briefe gehören, die ältesten Teile des Neuen Testaments und relativ genau in die Hälfte des ersten Jahrhunderts n.Chr. datierbar (vgl. Perkins 1988: 4; 140), womit für die Frage nach dem Ursprung des Innen-Aussen-Bilds ein *terminus ante quem* gegeben ist. Wesentlich schwieriger ist es, den *terminus post quem* zu finden; im Alten Testament, wie erwähnt, findet sich keine ähnlich deutliche Stelle – allerdings auch keine explizit dargestellte Gegenposition. Eine solche finden wir am ehesten im aristotelischen *Hylemorphismus* dargestellt. Aristoteles fasst die Seele als die *Form* auf, nur den Körper als *Stoff* (vgl. An.: 412a–412b) – die Seele stehen also nicht in einem räumlichen Verhältnis zu ihrem Körper. Platon dagegen beschreibt den menschlichen Körper als Gefäss der Seele (vgl. Gorgias: 493a, Kratylus: 400c, Phaidros: 250c). So können wir davon ausgehen,

⁴Lat.: „Propter quod non deficimus sed licet is qui foris est noster homo corrumpitur tamen is qui intus est renovatur de die in diem.“ – Gr.: „Διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν, ἀλλ’ εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἀνθρώπος διαφθείρεται, ἀλλ’ ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ.“

⁵Lat.: „Quis enim scit hominum quae sint hominis nisi spiritus hominis qui in ipso est.“ – Gr.: „τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ.“. Weitere Belege finden sich u.a. bei Mt 6,22 und Ps 64,7.

dass das Bild seit Jahrtausenden in der griechischen Kultur bestanden hat – wie wohl auch in jenen, die diese beeinflusst haben (vgl. dazu Hacker 2007b: 21ff).

Es dürfte keine leichte, aber doch mögliche Aufgabe für Altertumskundler und Philologen sein, die Wege nachzuzeichnen, auf denen das Innen-Aussen-Bild Einzug in unsere Kultur gehalten hat.⁶ Es ist bemerkenswert, dass es sich einerseits um ein sehr altes Bild handelt, andererseits aber auch um eines, dass es auch nicht so selbstverständlich gewesen sein muss, wie es uns heute scheint. Und in Anbetracht dessen, dass wir uns noch immer als eine christliche geprägte Kultur verstehen, ist es doch einigermaßen überraschend, dass im Alten Testament noch ein anderes Menschenbild gezeichnet wird als das uns heute vertraute.

Nun hat sich in dieser Arbeit immer wieder gezeigt, wie uns dieses Innen-Aussen-Bild auf Abwege führen kann. Trotzdem hatten so einflussreichen Figuren wie Aristoteles oder Wittgenstein kaum anhaltenden Erfolg mit ihren Versuchen, auch nur die Philosophie von ihm zu befreien. Da liegt die Vermutung nahe, das liege an seiner festen Verankerung in unserer Alltagspsychologie, die umzuwälzen schlechterdings unmöglich sei. Und da es in diesem Abschnitt darum geht, wie wir – womit nicht primär Philosophen gemeint sein sollten – vom Geist reden, muss spätestens hier geklärt werden, ob das Innen-Aussen-Bild der sogenannten alltagspsychologischen Auffassung über den Geist entspricht.

Der Ausdruck *folk psychology* geht ursprünglich zurück auf Wilfrid Sellars (vgl. 1956; 1997), wird aber vor allem seit der Diskussion um den eliminativen Materialismus ins Feld geführt. Für Paul Churchland (vgl. 1989) etwa handelt es sich dabei um die Theorie, mit der wir die alltäglichen geistigen Vorgänge um und in uns zu erklären neigen. Zu ihr gehören Ausdrücke wie *Geist* oder *Bewusstsein*, aber auch Regeln, mit denen wir Handlungen erklären oder vorhersagen, so z.B. *Gebranntes Kind scheut das Feuer*. Gemäss den heutigen und erst recht zukünftigen Erkenntnissen der Neurowissenschaften erweise sich diese Theorie aber als falsch, so Churchland, und müsse ebenso überwunden werden wie frühere Theorien von Hexen oder Phlogiston (vgl. Churchland 1989: 232; Stich/Ravenscroft 1994: 448). In Anbetracht der Kritik am Innen-Aussen-Bild, das als Teil der Alltagspsychologie gelten könnte, böte sich damit ja eine unheilige Allianz mit dem Eliminativismus an, um gemeinsam gegen diesen alten Aberglauben anzutreten.

⁶Wenngleich nicht auf diese Frage konzentriert, so ist doch Richard Onions' *The Origins of European Thought* (1951) in seiner Darstellung der Entwicklung des europäischen Menschenbilds noch immer unerreicht. Eine ähnlich historisch ausgerichtete Untersuchung zum Begriff des Selbst findet sich in Charles Taylors *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (1989).

Wie ich jetzt aber zu zeigen versuche, gibt es dieses gemeinsame Angriffsziel so gar nicht. Dafür nämlich müssen wir zwischen den alltagspsychologischen Sätzen und die in ihnen enthaltenen Begriffen unterscheiden, die scheinbar die Alltagspsychologie konstituieren. Zunächst einmal sind Sätze, z.B. die erwähnten Sprichwörter oder auch *Die Gedanken sind frei*, mit denen eine Privatheit der Gedanken impliziert wird, nicht Bestandteil einer *Theorie*. Es handelt sich nicht um ein Gefüge von Prämissen und Konklusion, die eine einheitliche Theorie der Alltagspsychologie konstituieren würden. Insbesondere ist unklar, welche Arten von Sätzen zu dieser Theorie gehören, da sich die von Churchland vorgeschlagenen Sätze stark voneinander abheben. So drückt z.B. der Satz „A person who suffers severe bodily damage will feel pain“ (Churchland 1989: 227) nicht ein kausales Gesetz innerhalb einer bestimmten Theorie aus, sondern ein *begriffliches* Verhältnis zwischen Verletzung und Schmerz, was aber auch nicht bedeutet, dass eine Verletzung *immer* Schmerz nach sich ziehen muss (vgl. Hacker 2001a: 75f; Hanfling 2000: 251; zum begrifflichen Verhältnis von Schmerz und Verletzung vgl. Kenny 2010: 110). Schon eher in den Bereich dessen, was wir manchmal als Alltagspsychologie bezeichnen, gehören Sprichwörter, da sie gewisse Grundgesetze der Natur und insbesondere des menschlichen Verhaltens zu erklären oder vorherzusagen scheinen. Aber sie folgen keiner Systematik, wie es eine Theorie verlangt. Mehr noch: Nicht wenige Sprichwörter widersprechen sich gegenseitig (z.B. *Gleich und gleich gesellt sich gern* vs. *Gegensätze ziehen sich an*) und können somit nicht Bestandteil derselben Theorie sein. Tatsächlich benutzen wir solche Sätze ja auch oft einfach, um die Regelmässigkeit eines bestimmten Phänomens zu beschreiben, ohne damit eine Allgemeingültigkeit in Anspruch zu nehmen. Manche dieser Sätze entsprechen dem *Common sense*, aber auch darin ist keine *Theorie* dargelegt.

Ähnliches gilt für die Begriffe, die Churchland für Konstituenten der *theory of folk psychology* hält (vgl. Churchland 1989: 231). *Geist*, *Bewusstsein* oder *Denken* beinhalten keine Theorie, es sind keine theoretischen Begriffe, sondern Begriffe des Alltags (vgl. Hacker 2007b: 6ff; 2001: 68f). Sie hängen nicht von einer bestimmten Theorie ab und sind auch nicht im Rahmen der Erklärung eines bestimmten Phänomens entstanden, wie dies etwa bei *Phlogiston* der Fall ist. Sie sind Ausdruck einer bestimmten Lebensform, mit deren Erwerb ein Kind nicht eine bestimmte Theorie annimmt, sondern ein bestimmtes *Verhalten*. Was *Denken* bedeutet, erlernt das Kind anhand von Sätzen, die in einen Kontext und in ein Verhalten eingebettet sind. Allerdings, und hier kommen wir dem Ausgangspunkt tatsächlich wieder näher, implizieren gewisse Ausdrücke wie *verinnerli-*

chen tatsächlich eine bestimmte Auffassung des Menschen, wonach bei dieser Tätigkeit eine gewisse Wahrnehmung von aussen nach innen transportiert und dort gespeichert wird. Aber es handelt sich hier um ein Bild, nicht um eine Theorie. Und auch wenn wir nach der oben skizzierten Sondierung nicht erschliessen können, woher dieses Bild kommt, so hat es doch nicht eher den Anspruch einer Theorie als andere spontane oder erstarrte Stilmittel.⁷

Es gibt keine alltagspsychologische Theorie, auf der unsere Rede vom Inneren und Äusseren beruht. Wir haben es mit einem Bild zu tun, wie es in der Sprache oft vorkommt, ohne dass wir damit eine Theorie verbinden. Innerhalb der riesigen Klasse der erstarrten Metaphern haben Lakoff und Johnson (vgl. Lakoff/Johnson 1980) solche herausgehoben, die nicht nur auf eine bestimmte Ähnlichkeit hinweisen (wie z.B. *Tischbein*), sondern gewissermassen ein ganzes System abbilden, was bei den meisten Metaphern nicht der Fall ist (z.B. gibt es noch den *Tischfuss*, aber keine †*Tischhüfte* und keinen †*Tischbauch*). Von der Grundlage *Diskussion ist Krieg* hingegen können beliebig metaphorische Ausdrücke abgeleitet werden, so z.B. *ein Argument verteidigen* oder *bekämpfen*; *die Schwachstelle der Argumentation*; *auf eine Prämisse zielen*; *eine Diskussion gewinnen* oder *verlieren* (vgl. ebd.: 4ff). Hier wie auch in späteren Arbeiten kommen Lakoff und Johnson nicht auf das hier besprochene Innen-Aussen-Bild zu sprechen, dafür präsentieren sie eine Fülle von Metaphern, die auf einer Orientierung (z.B. *glücklich ist oben – traurig ist unten*: *In Hochstimmung* oder *niedergeschlagen sein*; *höchste Zufriedenheit*; *tiefe Trauer*) oder einem räumlichen Verhältnis beruhen (z.B. *Wörter sind Behälter*: *Etwas in anderen Worten sagen*; *seine Worte waren leer*). Vor diesem Hintergrund erscheint das verhängnisvolle Bild des im Körper eingeschlossenen Geistes nicht mehr als merkwürdiger Atavismus, sondern als absolut typisches Sprachmuster: Wir übertragen unsere Kategorien des Konkreten auf Abstraktes – und das ist weder Missbrauch noch Regelbruch. Die Gefahr entsteht freilich erst, wenn die Philosophie diese *poetische* Verwendung allzu ernst nimmt. Und das gilt im Übrigen nicht nur für den im Körper gefangenen Geist, sondern auch für die Begriffe als Behälter, wie wir im Zusammenhang mit Gedanken gesehen haben (s.o., S. 164).

Fassen wir zusammen. Das Innen-Aussen-Bild ist zu alt und zu typisch für die Art, wie wir über Abstraktes wie etwa unseren Geist reden, als dass es einer philosophischen Richtung (sei sie kartesisch oder platonisch) angelastet werden könnte. So manche be-

⁷Es wäre allerdings zu untersuchen, inwiefern solche Bilder die Theoriebildung beeinflussen, vgl. dazu Masterman 2005: 283ff.

griffliche Verwirrung lässt sich allerdings damit erklären, dass eine beeindruckende Zahl an Philosophen sich von diesem Sprachgebrauch hat verführen lassen. Es ist deshalb keineswegs erstaunlich, dass dieses Bild auch noch in den heutigen neurowissenschaftlichen Erklärungen irrlüchtet: als Spannung nämlich zwischen empirischer Zugänglichkeit und mystischer Privatheit.

8.2 Die Sprache der Neurowissenschaften

Sprache dient uns *unter anderem* dazu, Wissen zu vermitteln, Einsichten mit anderen zu teilen; und es ist wohl nicht zuletzt dieser Zweck der Sprache, der uns zum technischen und kulturellen Fortschritt verholfen hat. Um den Wissenstransfer so reibungslos wie möglich zu gestalten, muss die Kommunikation gewissen Regeln gehorchen, die etwa Grice mit seinen Kommunikationsmaximen zu beschreiben versucht hat (vgl. Grice 1975).

Aber natürlich dient Sprache nicht nur diesem Zweck. Die Art und Weise, *wie* wir von der Sprache Gebrauch machen, ist nicht immer auf Klarheit und Eindeutigkeit ausgerichtet, sondern manchmal auch auf eine ganz bestimmte Reaktion, die wir beim Gegenüber hervorzurufen suchen. Wir wollen erstaunen, schockieren, beschwichtigen, begeistern und dergleichen mehr. Mit der Sprache erlernen wir auch allmählich ein ganzes Sortiment von rhetorischen Stilmitteln⁸, die es uns erlauben, den Inhalt unserer Aussage entsprechend zu färben.

Mitunter können sprachliche Kunstgriffe auch komplexe Sachverhalte verständlicher darstellen, indem etwa ein Vergleich herangezogen wird. Die Wissenschaften eröffnen uns immer wieder Welten, die wir als Laien kaum verstehen. Ohne tiefere Kenntnisse der Elektrodynamik liefern uns Metaphern wie *Strom*, *Widerstand* und *Feld* ein vertrautes Bild davon, was auf dieser visuell (meist) nicht wahrnehmbaren Ebene vor sich geht. Während aber Physikern selten begriffliche Vernebelung vorgeworfen wird, stehen die Neurowissenschaftler (und Vertreter benachbarter Disziplinen) seit einigen Jahren in genau diesem Verdacht. Ich werde in diesem Abschnitt der Frage nachgehen, warum es

⁸Oft ist lediglich von Metaphern die Rede. Ich halte es aber für bedeutsam, dass das, was manchmal *uneigentliche Rede* genannt wird, sehr viel vielschichtiger ist als bloss die metaphorische Verwendung eines Ausdrucks. Um die Problematik der populärwissenschaftlichen Sprachverwendung, aber auch um das Phänomen der Sprache überhaupt verstehen zu können, muss die Vielfalt der Stilmittel in Betracht gezogen werden. Dazu zähle ich neben den erwähnten Tropen auch Entlehnungen, da sie oft aus ähnlichen illokutionären Gründen benutzt werden wie etwa Metaphern oder Hyberbeln. Siehe dazu den Eintrag im Glossar, S. 232.

gerade dieser Wissenschaftsbereich ist, der sich den Tadel gefallen lassen muss. Ich sehe dafür im Wesentlichen drei Gründe:

- Es besteht ein hohes allgemeines Interesse an der Erforschung an den biologischen Grundlagen unseres Verhaltens, insbesondere aber am Verhältnis zwischen Gehirn und Geist
- Dieses Verhältnis ist noch immer sehr unklar
- Besonders in diesem Kontext kollidiert die Fachsprache mit den alltagssprachlich geprägten Begriffen des Geistes

Die Situation liesse sich polemisch so zuspitzen: Neurowissenschaftler versuchen etwas allgemein verständlich zu erklären, was sie selbst noch nicht verstehen. Aber das greift zu kurz. Dass die Gesellschaft ein grösseres Interesse an den Erkenntnissen der Neurowissenschaften zeigt als etwa an denen der Teilchenphysik (zumindest, so lange es nicht gerade um ein mysteriöses *Gottesteilchen* geht), hängt einerseits mit den irreführenden Versprechungen der Neurowissenschaften zusammen, den Geist mithilfe der Erforschung des Gehirns erklären zu können. Andererseits ist es aber sicherlich verfehlt zu glauben, dass sich das Rätseln über den menschlichen Geist erst aus diesen Ankündigungen oder aus dem kartesischen Dualismus ergeben hat. Sowohl die antike Philosophie als auch ungezählte Elemente der Mythologie zeigen, dass sich der Mensch auch zuvor schon über seine geistigen Fähigkeiten gewundert hat (vgl. dazu auch Glock 2012). Und selbst wenn wir nicht glauben, dass mit der Erforschung der Hirnstrukturen auch der menschliche Geist erklärt wird, so ist es doch *per se* relevant, die anatomischen Grundlagen *unserer* geistigen Fähigkeiten besser zu verstehen, genau so, wie wir auch *unseren* Stoffwechsel und *unsere* Knochenstruktur besser verstehen wollen. Hier trifft die Neurowissenschaft also nur eine Teilschuld.

Dass das Verhältnis von Geist und Gehirn auch weiterhin rätselhaft bleiben wird, hat wiederum verschiedene Gründe. Einerseits gestaltet sich die empirische Erforschung des menschlichen Gehirns offenbar noch immer als sehr schwierig. Merkwürdigerweise versetzt uns das eher in Erstaunen als der Befund, dass auch die fachspezifischen Probleme der Seismologie, Astrophysik oder Virologie noch längst nicht gelöst sind. Nun ist es durchaus verständlich, dass das soeben beschriebene allgemeine Interesse am Forschungsgegenstand einen Erwartungsdruck erzeugen kann, der den Neurowissenschaftlern möglichst schnelle und spektakuläre Erkenntnisse abverlangt. Die Art und Weise aber, wie Geist und Gehirn

oft miteinander in Verbindung gebracht werden, erzeugt eine dramatische Spannung: Die Erforschung des Gehirns nämlich soll uns ein völlig neues Verständnis unseres Geistes aufzwingen:

Auf lange Sicht werden wir dementsprechend eine ‚Theorie des Gehirns‘ aufstellen, und die Sprache dieser Theorie wird vermutlich eine andere sein als jene, die wir heute in der Neurowissenschaft kennen. Sie wird auf dem Verständnis der Arbeitsweise von grossen Neuronenverbänden beruhen, den Vorgängen auf der mittleren Ebene. Dann lassen sich auch die schweren Fragen der Erkenntnistheorie angehen: nach dem Bewusstsein, der Ich-Erfahrung und dem Verhältnis von erkennendem und zu erkennenden Objekt. Denn in diesem zukünftigen Moment schickt sich unser Gehirn ernsthaft an, sich selbst zu erkennen. Dann werden die Ergebnisse der Hirnforschung, in dem Masse, in dem sie einer breiteren Bevölkerung bewusst werden, auch zu einer Veränderung unseres Menschenbilds führen. (Elger et al. 2004: 36f)

Auf eine solche Umwertung aller Werte dürfen wir getrost gespannt sein. Es wird dabei aber einfach ganz grundsätzlich impliziert, dass wir das Verhältnis von Gehirn und Geist nur deshalb noch nicht völlig verstehen, weil wir noch zu wenig von den „grossen Neuronenverbänden“ verstehen. Aus einem besseren Verständnis des Gehirns soll automatisch ein besseres Verständnis des Verhältnisses von Gehirn und Geist und damit auch ein besseres Verständnis unseres Geistes folgen. Allerdings ist die Frage nach dem Verhältnis von Gehirn und Geist nicht primär und sicher nicht ganz und gar eine empirisch beantwortbare Frage (zum Verhältnis von faktischen und begrifflichen Fragen siehe das erste Kapitel, S. 3). Denn die Frage nach ihrem Verhältnis ist eine *begriffliche Frage*; der Geist, so wurde im Kapitel 4 (s.o., S. 79) argumentiert, ist nicht lokalisierbar im Gehirn, er ist auch nicht irgendwie messbar. Dass das Gehirn eine anatomisch notwendige Bedingung für den menschlichen Geist darstellt, dürfte kaum jemand bestreiten. Und dass etwa die Beschädigung bestimmter Hirnareale gewisse geistige Fähigkeiten beeinträchtigen kann, steht auch ausser Frage. Mit solchen Erkenntnissen wird allerdings etwas über das *Gehirn* ausgesagt und nicht über den *Geist*.

Die versprochene „Theorie des Gehirns“ ist zwar wünschenswert, ebenso wie eine Theorie des menschlichen Metabolismus oder seines Immunsystems. Gleichwohl bleibt zu hoffen, dass sie nicht mit dem Anspruch aufgestellt wird, abschliessend zu sein. Eine Theorie des Gehirns ist jedoch keine Theorie des Geistes; viele Fragen aber, mit denen sich Neuro-

wissenschaftler in auflagenstarken Taschenbüchern beschäftigen, betreffen den *Geist* und nicht das Gehirn.

Schliesslich ist die Kommunikation zwischen populärwissenschaftlichen Publikationen und der Öffentlichkeit von Missverständnissen geprägt, die so fatal sind wie subtil. Wie wir gesehen haben, prägt die Alltagssprachliche Verwendung bereits die Fragestellung innerhalb neurowissenschaftlicher Forschung. Die populärwissenschaftliche Verwendungsweise importiert damit gewissermassen das übliche Verwirrungspotenzial der alltäglichen Sprache in Form von rhetorischen Stilmitteln und treibt diesen Prozess in einer ihr eigenen Art und Weise weiter, sodass ein Laienpublikum nicht mehr rekonstruieren kann, was etwa bildlich und was wörtlich zu verstehen ist. Wenn von „mental Karten“ die Rede ist (z. B. vgl. Roth 2010: 137; Damasio 2007: 320f, 386f), dann können wir Laien nicht wissen, wie wir uns diese *Karten* vorzustellen haben, d.h., ob es sich hierbei um eine Metapher handelt, die auf die Ähnlichkeit einer „Verschaltung“ (vgl. hierzu Beck 2013: 18ff; wobei dies wiederum eine Metapher darstellt) hinweisen soll, oder ob es einen metonymischen Zusammenhang mit Alltagssprachlichen Karten gibt. In diesem Zusammenhang ist oft von *Repräsentation* die Rede; und wie ich im Kapitel zu Denken gezeigt habe (s.o., S. 172), ist dies einerseits aufgrund des fehlenden Mediums eine verwirrende Bezeichnung, andererseits auch, weil nicht klar wird, in welcher Weise eine Repräsentation stattfindet, d.h. ob es sich um einen indikatorischen, ikonischen oder symbolischen Bezug handelt.

Nun habe ich mich in dieser Arbeit nicht so sehr auf die innerdisziplinäre Fachsprache der Neurowissenschaften konzentriert, sondern auf die populärwissenschaftliche Vermittlung ihrer Erkenntnisse. Und – entgegen allem Anschein – könnte es ja sein, dass die Neurowissenschaften erst von Stilmitteln und bildlicher Sprache Gebrauch machen, wenn sie versuchen, einem Laienpublikum etwas zu erklären, was einer groben Vereinfachung (z.B. in Form eines Vergleichs) bedarf, um ohne weitreichende Hintergrundinformationen überhaupt verständlich zu sein. Und tatsächlich bedienen wir uns in einem solchen Fall gelegentlich eines Vergleichs, um etwas Komplexes mit einem einfachen Bild zu veranschaulichen. Um jemandem die Funktion des Glutens (lat. *glūten* ‘Leim’) in einem Brotteig zu erklären, sagen wir, dass es wie ein *Leim* das Gemisch aus Wasser und Getreide zusammenklebt und ersetzen damit eine Erklärung auf der molekularen Ebene. Und ein solches Bild kann natürlich seinen Zweck erfüllen, je nachdem, wie *genau* jemand Bescheid wissen will. Das Bild des Klebers genügt wohl, um daraus gewisse Handlungsrichtlinien für das Brotbacken abzuleiten (z.B., dass der Teig lange genug geknetet werden muss),

aber nicht, um die chemischen Hintergründe zu verstehen.

Damit wir aber überhaupt mit einem Vergleich auf einer bestimmten Ebene eine befriedigende Erklärung abgeben können, muss er gewissen Ansprüchen genügen. Das gilt insbesondere für die Metapher, die als Stilmittel ein entsprechendes Mass an Durchsichtigkeit erfüllen muss, um einer Erklärung dienen zu können. Und eine solche Durchsichtigkeit wird mit der *Kühnheit* der Metapher erreicht, wie es Schröder genannt hat (vgl. Schröder 2007: 55, s.o., S. 55), d.h., eine wörtliche Interpretation muss Unsinn ergeben, damit die übertragene Verwendung deutlich wird. Wenn etwa Henning Beck *Mikroglia* als „Schlägertrupp im Gehirn“ bezeichnet (Beck 2013: 80ff, 228), so ist damit gemeint, dass man sich diese Abwehrzellen *wie* einen Schlägertrupp im Gehirn vorstellen kann; Zellen in einem Gehirn sind einem Schlägertrupp hinreichend fremd, um eine wörtliche Verwendung auszuschliessen. Allerdings kommt die Metapher nicht über einen gewissen Unterhaltungswert hinaus; denn für jemanden, der nichts oder nur das über Mikroglia weiss, was der Autor erklärt, versteht deren Funktion anhand dieser Metapher kaum besser, da unklar bleibt, in welcher Hinsicht diese Zellen einem Schlägertrupp gleichen. Hinzu kommt, dass Beck von denselben Zellen auch als „Hausmeister“ spricht (ebd.: 81); auch die weiteren Ausführungen klären nicht, ob wir uns die Mikroglia nun als ruchlose Kampfmaschinen oder als gewissenhafte Reinigungskräfte vorstellen sollen. Der Autor begnügt sich bei seiner Darstellung mit den herangezogenen Metaphern und den damit beschriebenen Aufgaben. Die metaphorische Sprache liefert hier für einen bestimmten Aspekt eine womöglich anschauliche Beschreibung, ist dabei aber auch auf genau diesen eingeschränkt und kommt nicht über ihn hinaus.

So ergibt sich die Frage, wie überhaupt eine Sprache auszusehen hätte, mit der wir über den menschlichen Geist reden können, ohne uns dabei selbst Fesseln in Form von Metaphern anzulegen. Natürlich dürfen wir dabei nicht dem naiven Anspruch verfallen, die Wirklichkeit ohne die *Verfälschung* der Sprache abbilden zu wollen. Aber es soll sich zeigen, dass im Bewusstsein um die Verfänglichkeit rhetorischer Stilmittel manch ein begrifflicher Fallstrick vermieden werden kann.

8.3 Ein Ausweg aus dem Fliegenglas?

Im Kapitel 2.1 (s.o., S. 23) habe ich dargelegt, warum die Untersuchung der normalen Sprache die begrifflichen Verwirrungen und die daraus entstehenden philosophischen Probleme auflösen kann. Viele der in den letzten Jahren diskutierten Fragen über den

menschlichen Geist lassen sich auf einen unvorsichtigen Umgang mit schwierigen Begriffen zurückführen. Einen so weit und feingliedrig verästelten Begriff wie den des Denkens einfach über einen Kamm zu scheren, um dann „das Denken“ irgendwo im Hirn lokalisieren zu können, führt zwingend zu irrigen Annahmen darüber, was dieses Denken sein soll. Darüber hinaus, so habe ich letzten Abschnitt zu zeigen versucht, sind einige Bilder, die Verwirrung stiften können, so tief in unserer Kultur verankert, dass wir kaum Möglichkeiten finden, uns von ihnen loszusagen – und vielleicht haben wir auch gute Gründe, diese Bilder trotz allem aufrechtzuhalten. Wie aber lässt sich verhindern, dass wir, indem wir immer wieder auf dieselben begrifflichen Irrwege geleitet werden, uns immer nur im Kreis drehen? Wie lässt sich das empirische Wissen, das stetig vermehrt wird, sprachlich so vermitteln, dass ein Verständnis und die Einordnung der neuen Erkenntnisse überhaupt möglich ist?

Die Kritik am neurowissenschaftlichen Jargon sollte nicht in einem jakobinisch anmutenden Verbot einer wissenschaftlichen Fachsprache münden. Die Alltagssprache kann nicht die Fachsprache ersetzen. Wie Ryle allerdings festhält, ist ja mit der *normalen* Sprache nicht nur die Norm der Alltagssprache, sondern auch die Norm einer geregelten Fachsprache gemeint (vgl. Ryle 1953: 315). So wird innerhalb einer wissenschaftlichen Disziplin eine begriffliche Einheitlichkeit angestrebt, indem *Normen* etabliert werden. Nun ist es durchaus fraglich, ob die Philosophie sich in dieses Geschäft einzumischen hat und inwiefern überhaupt Grund zur Sorge besteht. Wie ich im vorhergehenden Abschnitt ausgeführt habe, sind jedenfalls die Auswirkungen für disziplinfremde Wissenschaften, aber auch für die Gesellschaft überhaupt, weit grösser, wo es um die Wissensvermittlung geht, die zwangsläufig die Grenzen der Fachsprache überwinden muss. Wo die Allgemeinheit an den Früchten wissenschaftlicher Arbeit – und das gilt *gerade* auch für die Philosophie – teilhaben soll, muss sie in Bezug auf die sprachliche Vermittlung zwei Ansprüchen genügen:

1. Insofern die Wissenschaft, um ein breiteres Publikum anzusprechen, in der Alltagssprache kommuniziert, darf sie deren begriffliche Regeln nicht verletzen
2. Rhetorische Stilmittel dürfen Erklärungen nur veranschaulichen, nicht ersetzen

Im Laufe der Begriffsklärung im zweiten Teil dieser Arbeit sind wir immer wieder an begrifflichen Regeln vorbeigekommen, die in der Darstellung gewisser Theorien über den Geist verletzt worden sind (im nächsten Abschnitt werde ich auf diesen Aspekt aus

metaphilosophischer Sicht zurückkommen). Im zweiten Anspruch liesse sich vielleicht ein Widerspruch zur Orientierung an der normalen Sprache vermuten. Denn im Alltag benutzen wir ständig rhetorische Stilmittel; viele sind so tief in unserer Sprachpraxis verwurzelt, dass wir sie gar nicht mehr bemerken. Wir reden unentwegt in Metaphern oder Metonymien, ohne diese aufzulösen, d.h., ohne das eigentlich Gemeinte und das *Tertium comparationis* zu erläutern. Wir führen (besonders gern englische) Lehnwörter ein, wofür wir oft ganz passable deutsche Wörter besäßen. Wortschöpfungen und Entlehnungen finden jedoch keineswegs nur in Fällen statt, wo uns tatsächlich das treffende Wort fehlt, sondern häufig einfach deshalb, um beim Hörer eine bestimmte Wirkung zu erzielen. Aber wann immer wir im Alltag sicherstellen wollen, dass wir verstanden werden, etwa, weil wir eine wichtige Information überbringen wollen, verzichten wir auf diese Stilmittel – solange über einen Bereich gesprochen wird, der nicht von konzeptuellen Metaphern durchsetzt ist.

Die Belege im ersten Abschnitt dieses Kapitels (s.o., S. 193) haben gezeigt, dass die Art und Weise, wie wir über den Geist reden, typisch ist für unseren Umgang mit abstrakten Begriffen. Jede Wissenschaft bedient sich dieser sprachlichen Mittel, wo sie in den Bereich des Abstrakten und Unsinnlichen vorstösst. So ist die Sprache der Physik, der Chemie und auch der Mathematik voll davon. Ohne die längst erstarrten Metaphern wie *Anziehung* oder *Bruch* wären die Fachsprachen der genannten Disziplinen überhaupt nicht denkbar. Bei jeder eingeführten oder aus der Alltagssprache entlehnten Metapher in der Wissenschaft sollte allerdings geprüft werden, ob das herangezogene Bild wichtige Aspekte des Zielbereichs verdeckt. So muss es entweder möglich sein, der Metapher mit einer alternativen Beschreibung auszuweichen, oder aber es sollte möglich sein, mit dem Vergleich *alle* zu beschreibenden Phänomene abzubilden. Dieser Anspruch jedoch wird kaum je erfüllt; selbst die allgemein als gelungen beschriebene Metapher des elektrischen Stroms als Flüssigkeit stösst an ihre Grenzen, wo es etwa die Spannung zu beschreiben gilt. Konzeptuelle Metaphern liefern eine *Fokussierung* (vgl. Jäkel 1998: 102); um einen Teilbereich konsistent abbilden zu können, müssen zwangsläufig im Herkunfts- wie auch im Zielbereich Eigenschaften weggelassen werden: Eine Flüssigkeit lässt sich trinken, elektrischer Strom nicht; Metall leitet elektrischen Strom, aber nicht Flüssigkeiten.

Die in der Philosophie und den Neurowissenschaften verwendeten Bilder für den menschlichen Geist haben dem Verständnis oft eher geschadet als genützt. Er lässt sich weder konsistent mit dem Verweis auf eine geistige Substanz, noch einen Computer oder neuro-

nale Prozesse beschreiben. Eine Metapher, die über die alltagssprachlichen Bedürfnisse hinausgeht und die empirischen Erkenntnisse befriedigend abbilden kann, ist nicht in Sicht. Umso wichtiger ist in diesem Fall die Einsicht, dass die etablierten Beschreibungen auf Metaphern und Metonymien beruhen, dass es sich also um eine *façon de parler* handelt, deren Grenzen nicht vergessen werden dürfen.

9 Methodologische Konsequenzen

9.1 Das Sprachspiel und seine Regeln

Im ersten Kapitel (7) dieses Teils habe ich einige Besonderheiten im Deutschen mit dem Englischen verglichen. Mit dem Hinweis auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen diesen Sprachen habe ich zu zeigen versucht, welche Ergebnisse der Begriffsklärung zumindest im äusserst beschränkten Feld des Englischen und Deutschen als allgemeingültig angesehen werden können. Auf dieser Grundlage ging es mir im zweiten Kapitel (8) darum, einige allgemeine Beobachtungen darüber anzustellen, wie wir vom Geist reden, wo uns die Sprache auf Irrwege zu führen droht und wie wir diesen dennoch vermeiden können. Damit ist die Auseinandersetzung mit der Philosophie des Geistes zu einem Abschluss gekommen. Im verbleibenden Kapitel dieser Arbeit werde ich auf die methodologische Ebene zurückkehren, mit der ich mich zu Beginn der Arbeit auseinandergesetzt habe. Mit den Ergebnissen, die aus der Begriffsklärung im Deutschen und dem Vergleich zwischen den englischen und deutschen Ausdrücken gewonnen wurden, sollen nun einige der im ersten Teil der Arbeit behandelten Fragen noch einmal aufgegriffen werden.

In der Art von Begriffsklärung, die im Zentrum dieser Arbeit steht, nimmt die Idee des Sprachspiels eine zentrale Rolle ein. Eine grundlegende Erkenntnis des späteren Wittgenstein beruht darin, dass es nicht *eine* Art von Sprachgebrauch gibt, mit der wir die Bedeutung von Ausdrücken erklären können, sondern eine Vielzahl von *Sprachspielen*, die in den unterschiedlichsten Kontexten unseres Lebens angesiedelt sind. Und so verschiedenen Sprachspiele wie „befehlen [...], Hypothesen anstellen [...], Theater spielen [...], [f]luchen, [g]rüssen, [b]eten“ (PU: §23) untereinander sind, so verschieden ist auch die Verwendung der Ausdrücke, die in ihnen vorkommen. Ich habe zuvor schon (s.o., S. 5f; 59) ausgeführt, inwiefern diese Sprachspiele von *Regeln* geleitet sind, die uns, in Analogie zu einem Spiel, gewisse Spielzüge erlauben oder verbieten. Es ist für die in dieser Arbeit angewandte Methode von zentraler Bedeutung, dass es solche Regeln *gibt* und wir in der Lage sind, für die Begriffe des Geistes herauszufinden, wo sie die Grenzen zwischen sinnvollem und unsinnigem Gebrauch ziehen.

Nun ist die Frage nach der Natur und Verbindlichkeit der begrifflichen Regeln insofern von Bedeutung, als davon einerseits das Gewicht begrifflicher Klärungen abhängt, andererseits aber auch die Grundlage für die Kritik an einer *regelwidrigen* Verwendung, wie sie in den Neurowissenschaften gefunden worden ist. Sind die Regeln, die wir für den Gebrauch eines Ausdrucks feststellen wollen, zu streng, fällt eine Menge an Stilmitteln durch das Raster, die einen grossen Teil unserer Sprachpraxis ausmachen. Werden die Regeln hingegen zu locker definiert, verlieren sie ihre konstitutive Kraft.

Über die Wittgenstein-Interpretation als *l'art pour l'art*¹ hinaus sind die Regeln eines Sprachspiels somit in zwei Aspekten für diese Arbeit relevant:

- Die Autonomie bzw. die Interdependenz von Sprachspielen
- Die Wandelbarkeit, die Vagheit sowie die Kontextabhängigkeit von Regeln innerhalb eines Sprachspiels in Anbetracht von rhetorischen Stilmitteln und Sprachwandel

Bevor wir uns mit den Regeln innerhalb eines Sprachspiels beschäftigen können, ist zunächst zu diskutieren, wie überhaupt ein solches eingegrenzt werden kann; ob Sprachspiele voneinander unabhängig funktionieren oder ob sie voneinander abhängen. Immerhin liesse sich gegen die hier verteidigte Methode einwenden, dass Regeln immer nur für ein *bestimmtes* Sprachspiel gelten und unsinniger Gebrauch erst dann entsteht, wenn wir Begriffe nach den Regeln des falschen Sprachspiels anwenden, so als ob wir Tennis nach Fussballregeln spielen wollten. Und daraus liesse sich schliessen, dass es keine allgemeinen Regeln für den Gebrauch eines Begriffs geben kann, die sich über alle möglichen Sprachspiele erstrecken, und somit auch keinen Anlass, von einem bestimmten Sprachspiel ausgehend ein anderes zu korrigieren – man bestraft im Tennis ja auch nicht die im Fussball verbotene Verwendung eines Schlägers.

Um diesem Einwand zu begegnen, müssen wir uns zuerst den Begriff des Sprachspiels genauer ansehen. Wittgenstein behandelt darunter mehr oder weniger abgeschlossene Sprechakte (wobei er immer auch die auf den Sprechakt folgende Erwiderung miteinschliesst), sprachliche Lehrsituationen (wie er sie in PU: §2 erwähnt) und schliesslich auch fiktive Vergleichsobjekte, die eine vereinfachte Form unserer Sprache darstellen. So einflussreich der Begriff des Sprachspiels für die Philosophie und die Linguistik (vgl.

¹Aus diesem Grund werde ich auch darauf verzichten, die für die Regelthematik bei Wittgenstein so zentrale Debatte um Saul Kripkes *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982) zu besprechen, vgl. dazu Baker/Hacker 1984b.

Schneider 2011) auch war, in seiner Mehrdeutigkeit ist er auch immer wieder kritisiert worden, insbesondere deshalb, weil er einige Fragen offen lässt, wie der Vergleich von Sprache und Spiel genau zu verstehen ist. Bereits Rush Rhees äusserte in seinem Aufsatz „Wittgenstein’s Builders“ (1960) Bedenken am Vergleich und bemängelt dort auch dessen Klarheit:

Wittgenstein did not always distinguish between ‘language’ and ‘speaking’, and sometimes this brings trouble. (Rhees 1960: 171)

Es sei nicht dasselbe, ob wir eine Sprache oder das Sprechen mit einem Spiel vergleichen würden. Die Schwierigkeit bestehe vor allem bei Fällen, wo Wittgenstein Sprachspiele als eigene Sprachen behandle, während er andernorts darunter eine fiktive sprachliche Praxis verstehe (vgl. ebd.: 176).

Rhees kritisiert auch Wittgensteins Gedankenexperiment einer Sprache, die nur aus Befehlen wie „Platte!“ bestehe (vgl. PU: §§19ff), weil es nicht zeige, wie wir unser Sprechen mit dem Leben verbinden, wie es in unsere Lebensform eingebettet sein muss (vgl. Rhees 1960: 177ff). Natürlich fehlen den Bauarbeitern die sprachlichen Mittel, um sich über eine Planänderung, die Mittagspause oder Lohnverhältnisse zu unterhalten. Aber darum geht es Wittgenstein offensichtlich gerade nicht in diesen skizzierten Sprachspielen. Sie dienen ihm hier lediglich als „erste Annäherungen, ohne Berücksichtigung der Reibung des Luftwiderstands.“ Es sind „*Vergleichsobjekte*, die durch Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ein Licht in die Verhältnisse unsrer Sprache werfen sollen“ (PU: §130). Das Beispiel dient hier der Veranschaulichung, wie wir aus dem Gebrauch eines Ausdrucks auf seine Bedeutung schliessen können. Und so sehr uns hier die Idee des Sprachspiels helfen kann, das augustinische Sprachbild zu verabschieden, so sollte dabei nicht vergessen werden, dass sie mit einem sehr viel bescheidenerem Anspruch eingeführt wird. In Anbetracht der Verschiedenheit der Beispiele für ein Sprachspiel (vgl. PU: §23) müssen wir uns eine Familienähnlichkeit vorstellen; wir finden ganz bestimmt keine konzise Definition für den Begriff des Sprachspiels, sodass wir gar zählen könnten, an wie vielen Sprachspielen wir uns jeden Tag beteiligen.

Das von Rhees dargestellte und kritisierte Sprachspiel erinnert eher an ein Kalkül des frühen Wittgenstein als an ein Spiel. Dabei liegt ja gerade in dieser Entwicklung die Stärke der späteren Sprachkonzeption. Wir gebrauchen die Sprache *nicht* wie ein starres Schema, sondern auf flexible und vor allem *kreative* Weise. Das veranschaulicht besonders deutlich der folgende Absatz aus den PU:

Steckt uns da nicht die Analogie der Sprache mit dem Spiel ein Licht auf? Wir können uns doch sehr wohl denken, dass sich Menschen auf einer Wiese damit unterhielten, mit einem Ball zu spielen, so zwar, dass sie verschiedene bestehende Spiele anfangen, manche nicht zu Ende spielten, dazwischen den Ball planlos in die Höhe würfen, einander im Scherz mit dem Ball nachjagen und bewerfen, etc. Und nun sagt Einer: Die ganze Zeit hindurch spielen die Leute ein Ballspiel, und richten sich daher bei jedem Wurf nach bestimmten Regeln.

Und gibt es nicht auch den Fall, wo wir spielen und ‚make up the rules as we go along‘? Ja auch den, in welchem wir sie abändern – as we go along. (PU: 83)

Es handelt sich hier um eine zentrale Passage sowohl für den Begriff des Sprachspiels wie auch für Wittgensteins Verständnis sprachlicher Regeln. In beiden Hinsichten ist es wichtig, beim Vergleich von Sprache und Spiel nicht nur an das stark reglementierte Schach zu denken (das dem Kalkülmodell entspricht), sondern an solch spontane Spiele, wie er sie hier beschreibt. Anders als Schach und Tennis können diese Spiele nahtlos ineinander übergehen, im Wechsel gewisse Regeln beibehalten, andere verändern. Den Leuten auf der Wiese wird es am Abend kaum gelingen, im Rückblick einzelne Spiele auseinanderzuhalten oder zu zählen, wie viele Spiele sie gespielt haben – und genauso lässt sich unsere Sprachpraxis nicht in scharf getrennte Sprachspiele segmentieren. Aus dem spontanen Spielen mit einem Ball entwickeln sich allmählich Regelmäßigkeiten des Verhaltens, aus denen bestimmte Erwartungen der Mitspieler ergeben, womit eine Normativität gegeben ist. Anhand dieser Analogie zur Entwicklung eines Spiels aus einem spielerischen Verhalten lässt sich leicht nachvollziehen, wie Sprache als normatives System entstanden ist.

Der Zweck des Sprachspielbegriffs liegt nicht in einer Unterscheidung etwa verschiedener Sprechakte, sondern schlicht darin, uns die *Vielfalt* unseres Sprachgebrauchs und seiner Regeln vor Augen zu führen. Wer nun, wie der Beobachter in §83, in all den verschiedenen Sprachspielen einheitliche Regeln erkennen möchte, unterschlägt gerade diese Vielfalt, die unsere Sprachpraxis ausmacht.

Weit umstrittener als Wittgensteins Begriff des Sprachspiels ist allerdings jener der bedeutungskonstitutiven Regeln. Für diese Arbeit sind sie deshalb von Bedeutung, weil, in Anlehnung an die Kritik Dennetts (s.o., S. 31), eine Schwierigkeit der Methode dar-

in besteht, die Verbindlichkeit von Regeln so zu gestalten, dass sogenannte *sekundäre Bedeutungen*², wie wir sie in rhetorischen Stilmitteln und etymologischer Durchsichtigkeit finden, nicht als regelwidriger Sprachgebrauch ausgeschlossen werden müssen. Dabei geht es nicht um die Kritik an neurowissenschaftlicher Rhetorik. Ich habe ja oben bereits ausgeführt, warum rhetorische Stilmittel zwar ein wichtiges Element einer lebendigen Sprache darstellen, für die Wissensvermittlung aber viele Gefahren bergen. Der hier zu besprechende Aspekt der Regelhaftigkeit von Sprachspielen soll vielmehr zeigen, ob die angewandte Methode der Begriffsklärung und die zugrundeliegende Auffassung der Sprache überhaupt ihren verschiedenen Phänomenen gerecht werden kann.

Die von Rhees' geforderte Trennung von Sprache und Sprechen, so bedeutend sie für die von Saussure angelegte Orientierung der Sprachwissenschaft ist (und die ja auch bei Ryle eine wichtige Rolle spielt, vgl. Ryle 1961, s.o., S. 40), führt gerade hier vom eigentlichen Ziel weg. Denn traditionellerweise gehören Regeln in den Bereich der Sprache als System (*langue*), die die Sprachwissenschaft aus der gesprochenen Sprache (*parole*) induziert. Aber der oben beschriebenen Auffassung des Spiels entsprechend, dürfen wir uns die sprachlichen Regeln nicht wie ein Regelhandbuch vorstellen, das wir *vor* dem Spielen des Sprachspiels zu studieren haben. Die Regeln unterscheiden sich nicht nur von Sprachspiel zu Sprachspiel; wir schaffen und verändern die Regeln auch innerhalb *desselben* Sprachspiels. Natürlich stellt sich damit auch die Frage, wann ein Spiel nur verändert und wann ein neues Spiel gespielt wird. Das weist eine interessante Parallele zur Abgrenzung von Dialekt und Sprache auf. Ob es sich nämlich bei einer sprachlichen Variante noch um einen Dialekt oder um eine eigene Sprache handelt, ist nicht von sprachlichen, sondern meist von aussersprachlichen Faktoren abhängig (s.o., S. 70).

Dass Wittgenstein damit der traditionellen Konzentration auf die Sprache als System den pragmatischen Aspekt gegenüberstellt, heisst nun aber keinesfalls, dass er die Normativität sprachlicher Regeln in Abrede stellt, wie es ihm etwa von Sybille Krämer unterstellt wird:

Nach diesem Verständnis sind Sprachregeln nicht normativ aufzufassen, noch nicht einmal im Sinne sprechakttheoretischer Gelingensbedingungen. Wir gebrauchen Sprache nicht richtig oder falsch, sondern wir können Sprache nur

²Die Diskussion um sekundäre Bedeutungen ist verbunden mit jener um das Aspektsehen bei Wittgenstein; insbesondere mit der Frage, ob und wie weit dieses auf semantische Fragen übertragen werden soll. Um mich hier nicht zu verzetteln, werde ich diese exegetischen Fragen hier nicht behandeln, vgl. aber hierzu Schröder 2010; Mulhall 2001; Mulhall 1990; Glock 2000: 42–47.

gebrauchen oder nicht gebrauchen. Wenn wir – in muttersprachlichen Kontexten – mit einem ‘abweichenden Sprechen’ konfrontiert sind, ist das entweder überhaupt kein Sprechen, oder es ist ein neuartiges Sprachspiel. (Krämer 2001: 130)

Eine solche Auffassung könnte auf begriffliche Verwirrungen nur mit Schulterzucken reagieren, schliesslich lassen sich neuartige Sprachspiele nicht kritisieren. Und einem Gerhard Roth oder Wolf Singer zu entgegnen, sie würden eigentlich überhaupt nicht sprechen, ist auch nicht gerade eine aussichtsreiche Antwort auf ihre Thesen. Was richtiger und was falscher Gebrauch von Sprache darstellt, sagt uns die *Grammatik*: Das Verb *Die Katze sitzen auf der Matte* ist falsch konjugiert; hier aber den Gebrauch von Sprache bestreiten zu wollen, wäre absurd. In diesem Kontext geht es jedoch nicht um das Richtig und Falsch der Grammatik, sondern um den *sinnvollen* und *unsinnigen* Gebrauch von Begriffen (vgl. PFN: 399ff). Wir haben zahlreiche Beispiele gesehen, in denen die Begriffe des Geistes in einer Art und Weise gebraucht werden, die auf einer logisch-begrifflichen Ebene keinen Sinn ergeben. Von einer Repräsentation zu sprechen, wo es kein Medium gibt, ist nicht faktisch oder begrifflich falsch, es ist kein neuartiges Sprachspiel und doch ist es Sprechen – aber es ist unsinnig.

Wie aber passen nun die so oft erwähnten rhetorischen Stilmittel in diese Auffassung der Sprache? Schliesslich sind sie für unsere Sprachpraxis so wesentlich, dass ein Sprachverständnis, das eine Metapher als Regelbruch klassifiziert, überhaupt kein adäquate Beschreibung zu liefern vermag. Andererseits sind es gerade Metaphern und Metonymien, deren Interpretation für die meisten und grundlegendsten begrifflichen Verwirrungen verantwortlich ist: Die Gehirn-Geist-Metonymie, die Metapher des Gewissens als innerer Gerichtshof, die Metaphern von neuronalen Netzen und mentalen Karten. Eine Übersicht der in den letzten Jahrzehnten behaupteten und verworfenen Ansätze aus Philosophie und Linguistik zeigt (vgl. Kohl 2007; Geeraerts 2010: 203ff), dass es sich bei der Metapher um einen Prüfstein einer jeden Sprachkonzeption handelt; in ihr berühren sich Semantik und Pragmatik.

Gerade an Metaphern lässt sich zeigen, wie wir in unserer Sprachpraxis einerseits von Regeln geleitet werden, die aber andererseits auch locker genug sind, um die Ausdrucksmittel unserer Sprache auszubauen und auf unsere jeweiligen Bedürfnisse anzupassen. Wo immer wir ein Wort in einem neuen, ungewohnten Zusammenhang anwenden, muss sein Herkunftsbereich klar sein. In Wittgensteins Beispiel wird Mittwoch als fett, Diens-

tag als mager bezeichnet (vgl. PU: II, 556). Er verweist damit auf die Assoziation als Grundlage der metaphorischen Rede. Offensichtlich werden die beiden Adjektive *fett* und *mager* metaphorisch gebraucht. Es fällt allerdings schwer, hier ein *Tertium comparationis* und die Motivation für diesen Vergleich zu finden. Dass wir ohne ein solches Kriterium dennoch mit grosser Sicherheit zu dieser und nicht zur umgekehrten Zuordnung (magerer Dienstag, fetter Mittwoch) neigen, liegt wohl schlicht an der Vokalqualität; wir nehmen die hinteren Vokale /o/ und /u/ als schwer, dunkel und vielleicht sogar fett wahr, die vorderen Vokale /i/ und /e/ als hell und leicht. Um aber jemandem die Bedeutung von *fett* und *mager* zu erklären, können wir nicht bei der *metaphorischen* Verwendung bleiben:

Gefragt, „Was meinst du hier eigentlich mit ‘fett’ und ‘mager’?“ – könnte ich die Bedeutungen nur auf die ganz gewöhnliche Weise erklären. Ich könnte sie *nicht* an den Beispielen von Dienstag und Mittwoch zeigen. (vgl. PU: II, 556; Hervorhebung im Original)

Wie wir eine Metapher verstehen, hängt von ihrem Status innerhalb der Sprache ab. Eine spontane Metapher wie jene des fetten Mittwochs verstehen wir nur in Bezug auf den Herkunftsbereich, die gewöhnliche Verwendung von *fett*. Eine erstarrte Metapher hingegen ist so fest in ihrem Zielbereich verwurzelt, dass er selbst als Erklärung der Bedeutung ausreicht; die metaphorische Verwendung ist uns in Fällen wie *begreifen*, *einsehen*, oder *dumm* (eigentlich ‘neblig, verraucht’, < idg. **dʰeubʰ*- ‘stieben, rauchen’ (vgl. Pfeifer 2005: 251; es handelt sich hier übrigens um einen weiteren Fall der Übertragung von Sinnlichem auf Unsinnliches) oft gar nicht mehr bewusst. Aber auch diese Metaphern – „stone-dead“, wie sie in der Metaphertheorie gelegentlich bezeichnet werden (vgl. Jäkel 1998: 115) – waren einst kreative Übertragungen, deren Sinn sich nur vor dem Hintergrund der gewöhnlichen Verwendung erschliessen liess. Dieses „abweichende Sprechen“, um noch einmal auf Krämer zurückzukommen, lässt sich zwar als neuartiges Sprachspiel bezeichnen; dass es verstanden wurde und sich sogar dauerhaft festsetzen konnte, bedingte allerdings das Vorhandensein der Regeln, die den Ausdrücken eine klar zugeordnete Rolle in ihrem Herkunftsbereich zuwiesen.

Sprachliche Regeln bestimmen den Gebrauch von rhetorischen Stilmitteln in zweierlei Hinsicht. Nur dank der Norm einer Verwendung erkennen wir die Abweichung davon und damit den entscheidenden Hinweis, dass es sich um ein Stilmittel handelt. Ausserdem unterliegen metonymische und metaphorische Übertragungsprozesse Regeln, ohne dabei aber die Ausdrücke selbst in ihren Anwendungsbereichen zu limitieren. Dass eine

Metapher verstanden wird, bedingt das Einhalten von gewissen Regeln. Deshalb verstehen wir den Satz *Fritz ist ein Elefant* anhand der *typischen* Eigenschaften, die wir einem Elefanten zuschreiben, als Beschreibung für Fritzens schwerfällige, plumpe Art, sich zu bewegen. Die Metapher wird aber ganz bestimmt nicht verstanden, wenn wir damit zum Ausdruck geben wollen, dass Fritz Vegetarier ist – weil diese Eigenschaft des Elefanten nicht typisch genug ist; wir würden in diesem Fall darum eher das für den Vegetarismus archetypische Kaninchen heranziehen. Rhetorische Stilmittel sind nicht Ausdruck einer sprachlichen Anarchie – ihre erfolgreiche Verwendung ist ebenso regelgeleitet wie jeder andere Sprachgebrauch auch. Und gerade im *Erfolg* liegt nun der springende Punkt im Hinblick auf die Kritik an der neurowissenschaftlichen Sprache. Mit der Erklärung, es handle sich etwa bei der Identifikationen von Gehirn und Geist um eine (Kausalitäts-) Metonymie, kann ein solcher Sprachgebrauch nicht gegen den Vorwurf des Regelbruchs immunisiert werden. Damit rhetorische Stilmittel nämlich verstanden werden können, müssen sie erkannt werden – und das ist nur möglich, wenn ihre Anwendung den Regeln entspricht.

Natürlich finden wir in der Sprache zahlreiche Beispiele von Metonymien, die nicht als solche erkannt wurden und damit die Gefahr einer begrifflichen Verwirrung bergen. Aber die Sprache kennt ja für ihre regelwidrige Verwendung keine andere Sanktion als Miss- oder Unverständnis. So ist es zwar durchaus möglich, dass sich verwirrende Metonymien zumindest in unserer Gegenwartssprache festsetzen – allerdings wird damit dem interessierten Laienpublikum eine wissenschaftliche Erkenntnis nicht illustriert und nähergebracht, sondern eher verdunkelt.

Wie wir gesehen haben, nehmen rhetorische Stilmittel eine zentrale Rolle in unserer Sprachpraxis ein, aber sie sind auch die sprachlichen Katalysatoren der begrifflichen Verwirrung, die in denjenigen Wissenschaftsbereichen droht, deren Erkenntnisse sprachlich nur schwer fassbar sind. Und man ist sogar versucht zu vermuten, dass oft das mangelnde Verständnis des untersuchten Gegenstands selbst zu einer verhüllenden Metaphorik verleitet, indem sie zwar gewisse Einsichten gewährt, daneben aber vieles begrifflich im Dunkeln lässt. Um auch diese Bereiche beleuchten zu können, ist es somit für eine Begriffsklärung unerlässlich, den Einsatz dieser Stilmittel nachzuverfolgen und kritisch zu prüfen. Und wie die moderne Metaphertheorie und überhaupt die heute so aktuelle kognitive Semantik erkannt hat, gelingt dies nur unter Einbezug einer diachronen Perspektive (vgl. dazu Jäkel 1998; Geeraerts 2010: 182ff).

9.2 Sprachgeschichte und empirische Daten

Im vorigen Abschnitt habe ich mit einem letzten Ausflug in die Wittgenstein-Auslegung zu zeigen versucht, was gewissermassen die metaphilosophische Basis der hier vorgelegten Methode darstellt. Im oben ausgeführten Verständnis von Sprachspielen und ihren Regeln widerspricht es nicht der wittgensteinianischen Grundhaltung, die begrifflichen Netzwerke über ihre synchronen und einzelsprachlichen Grenzen hinweg zu verfolgen. Dass eine solche Auffassung der Philosophie nicht zu Widersprüchen mit den Prämissen der Philosophie der normalen Sprache führt, heisst aber noch nicht, dass es für eine Begriffsklärung auch *von Nutzen* ist, verschiedene Sprachen und Sprachstufen miteinander zu vergleichen. In den beiden letzten Abschnitten möchte ich daher Bilanz ziehen, was die eher unübliche Integration der diachronen Linguistik gebracht hat und welchen Wert eine deutsche Begriffsklärung im Zeitalter der Weltsprache Englisch überhaupt hat.

Im ersten Teil der Arbeit habe ich ausgeführt, inwiefern eine diachrone Perspektive die Begriffsklärung bereichern kann (s.o., S. 50ff). Der Anspruch bestand darin, durch eine Berücksichtigung des Sprachwandels des zu untersuchenden sprachlichen Feldes einerseits dessen Grenzen leichter ziehen zu können, andererseits die Feinheiten des synchronen Gebrauchs vor dem Hintergrund der diachronen Entwicklung besser nachvollziehen zu können. Um die eingangs behauptete Nützlichkeit zu prüfen, werde ich im Folgenden noch einmal auf diese beiden Punkte zu sprechen kommen.

Aus einer semasiologischer Perspektive gibt es wohl wenige Begriffe, deren Bezeichnungsgrundlage so stabil ist wie die des menschlichen Geistes. Soweit die Rekonstruktionen reichen, verfügte schon das Indogermanische über einen gut ausgebauten Wortbestand, um über das Denken, die Erinnerung oder Absichten sprechen. Und auch wenn über die Jahrtausende und in den verschiedenen Tochterkulturen die Vorstellungen darüber auseinandergehen (s.o., S. 193), *wo* – d.h., in welchem Körperteil – dies stattfindet, so sind es doch noch immer dieselben Bestandteile unserer Lebensform, über die wir sprechen. Das macht das trivial anmutende Kommen und Gehen von Wörtern in diesem Bereich zu einem erstaunlichen Phänomen. Wie kann es sein, dass das, was wir bezeichnen wollen, im Wesentlichen dasselbe bleibt, während die Bezeichnung dafür plötzlich durch eine andere ersetzt wird?

Im Hinblick auf die Begriffe des Geistes fällt auf, dass die hier behandelten Wörter (mit Ausnahme von *Bewusstsein*, dessen besondere Umstände ich in den entsprechenden Abschnitten geschildert habe, s.o., S. 127, 131) bis ins frühe Althochdeutsch zurückzu-

führen sind. Sie sind in den ältesten Schriftzeugnissen der deutschen Sprache zu finden, sodass wir auch annehmen dürfen, dass sie so alt sind wie die Sprache selbst – zumal wir durch Sprachvergleich auch ihre Vorläufer im Germanischen und Indogermanischen rekonstruieren können. Dennoch ist im sprachlichen Feld des Geistes, in dem sie eine zentrale Rolle einnehmen, kaum ein Stein auf dem anderen geblieben. Wörter wie *hug-gan*, *buohlist* oder *kunni* sind bereits im Mittelhochdeutschen ausgestorben, obwohl sie zuvor teilweise so wichtig waren wie diejenigen, die wir heute noch gebrauchen. Wieder andere haben sich in ihrer Bedeutung so sehr gewandelt, dass wir sie heute nicht mehr im Zusammenhang mit dem menschlichen Geist erwarten, so z.B. *Witz* oder *List*. Noch viel dramatischere Wendungen zeigen sich im Englischen. Dort ersetzen Lehnwörter aus dem Französischen nicht nur einzelne Ausdrücke, sondern gleich den gesamten ererbten Wortschatz um ‘Gewissen’ (s.o., S. 186).

Mögliche Gründe für solche Entwicklungen sind in dieser Arbeit bereits verschiedentlich angesprochen worden; im Einzelfall muss allerdings oft spekuliert werden. Im Mittelenglischen liegt bei diesen Begriffen wohl eher eine kulturelle Motivation vor als ein onomasiologischer Paradigmenwechsel, schliesslich lässt sich in dieser Zeit keine generelle Umwälzung im Bereich des Geistigen erkennen, die den Austausch des germanischen durch romanisches Wortmaterial erklären würde. *Conscience* war nicht etwa ausdrucksstärker oder präziser als *inwit* (ersteres hatte genau des letzteren Platz eingenommen, vgl. OED: III, 754), aber es entstammte der *Prestigesprache* Französisch und verfügte damit über günstigere aussersprachliche Voraussetzungen.

Einen onomasiologischen Paradigmenwechsel finden wir schon eher in der Aufklärung, als im Englischen und Deutschen, zwei der drei damals wichtigsten Sprachen der Philosophie, neue Ausdrücke geprägt wurden, um über das Bewusstsein sprechen zu können. Im Zentrum stand nun die Erkenntnistheorie, nicht mehr die theologische Auseinandersetzung mit dem Gewissen. Wie es Wittgensteins Vergleich der Sprache mit einer alten Stadt (vgl. PU: §18) veranschaulicht, wurden hier alte Häuser mit Anbauten versehen. Dem alten *bewusst* wurde *Bewusstsein* zur Seite gestellt, im Englischen wird *conscient* entlehnt, das aufgrund der semantisch unpassenden Nähe zu *conscience* allerdings bald von *conscious* verdrängt wurde, aus dem wiederum *consciousness* entstand. (vgl. OED: III, 756). Die Sprachgeschichte erlaubt es uns, die verschiedenen Sprachwandelprozesse, die die hier besprochenen Ausdrücke durchlebt haben, voneinander zu unterscheiden und hinsichtlich ihrer Motivation unterschiedlich zu bewerten.

Wie die Kapitel zu den entsprechenden Begriffen gezeigt haben, ist es fast unmöglich, das Durcheinander der verschiedenen Ausdrücke synchron ordnen zu können, ohne sich zuerst mit einer diachronen Perspektive einen Überblick zu verschaffen. Die sprachlichen Felder um *Geist*, *Wissen* und *Denken* sind so alt wie das Deutsche selbst. Deren Ableitungen und Verwandtschaften haben die deutsche Sprache durchdrungen und selbst benachbarte Sprachen beeinflusst. Manche Wörter haben sich semantisch völlig abgekoppelt (wie wir es z.B. bei *Witz* gesehen haben), andere führen ein formal isoliertes Schattendasein (wie z.B. *wit* und *witness* im Englischen). Dennoch dürfen all diese Formen nicht vergessen werden, wenn das sprachliche Feld abgesteckt werden soll – mitunter sind es gerade die unauffälligen, philosophisch unverbränten Wörter, die einen Hinweis auf die Vielfalt der normalsprachlichen Verwendungen geben können.

Wenn nun die diachrone Perspektive tatsächlich die gewünschten Effekte erzielt, so stellt sich die Frage, ob es denn nicht ergiebiger wäre, anstelle einer beliebigen Auswahl an Einzelbelegen über die Sprachstufen hinweg das gesamte Sprachmaterial philologisch aufzuarbeiten, jeden Beleg für ein bestimmtes Wort in seinem Kontext zu untersuchen. Die derzeit in Mode kommende *Experimental Philosophy* versucht, die Behauptungen der Philosophie der normalen Sprache mit Umfragen zu überprüfen (vgl. dazu Sandis 2010). Und ebenso könnte vielleicht eine sprachhistorisch ausgerichtete Korpusanalyse die semantische Entwicklung eines Worts in verschiedenen Sprachstufen empirisch dokumentieren, um die in dieser Arbeit aufgestellten Behauptungen zu stützen oder zu widerlegen. Wäre also nicht dies der wissenschaftlich redliche Ansatz, um die Methode der philosophischen Begriffsklärung zu bereichern? Um eine etwas polemische Antwort darauf zu geben: Es kommt darauf an, wer diesen Ansatz verfolgt.

Zuerst aber ist noch einmal in aller Kürze zu klären, warum es keiner Umfragen bedarf, um die Grenzen der sinnvollen Verwendung ziehen zu können (ausführlicher wurde dies im Abschnitt 1.3 besprochen, s.o., S. 31). Es gehört zur Sprachkompetenz, zulässige von unzulässigen Verwendungen von Ausdrücken unterscheiden zu können, sofern diese im aktiven Wortschatz vorhanden sind. So kann, wer Deutsch spricht, vielleicht nicht zwi-

schen einer richtigen und einer falschen Anwendung von *Troglodyt*³ unterscheiden. Aber es lässt sich mit Sicherheit schliessen, dass der Satz *Fritz weiss, dass ein Troglodyt ein Höhlenbewohner ist* impliziert, dass ein *Troglodyt* tatsächlich ein Höhlenbewohner ist und es unsinnig wäre, dem Satz beizufügen: *aber ein Troglodyt ist gar kein Höhlenbewohner*. Um zu diesen Regeln eines faktivischen Verbs zu kommen, braucht es keine Umfragen; ebenso wenig ist eine Umfrage unter Schachspielern nötig, um herauszufinden, was die Zugmöglichkeiten des Turms sind.

Diese Argumentation lässt sich auch auf historische Belege anwenden, auf die ich in dieser Arbeit immer wieder verwiesen habe. Wenn wir verstehen wollen, wie ein althochdeutsches Wort verwendet wurde, so ist es am ertragreichsten, bei Autoren nachzuschlagen, die über eine so hohe Sprachkompetenz verfügten wie etwa der mehrfach erwähnte Notker von St. Gallen. Dabei darf allerdings die Möglichkeit nicht unterschlagen werden, dass ein solcher Einzelbeleg eine Besonderheit darstellt und nicht dem üblichen Sprachgebrauch entspricht. Immerhin handelt es sich einerseits bei Notker um einen aussergewöhnlich gewieften Schöpfer neuer Ausdrücke, andererseits stellt gerade das Althochdeutsche keine in irgendeiner Weise einheitliche Sprache dar; es ist vielmehr eine theoretische Zusammenfassung verschiedener Dialekte, die sich auch im Wortschatz voneinander unterscheiden. Und so müssen natürlich Gegenproben zeigen, ob es sich bei einem Beleg um eine typische oder eine besondere Verwendung eines Ausdrucks handelt. Dieses Vorgehen kennzeichnet die historische Sprachwissenschaft, bei der es sich, im Unterschied zu vielen Bereichen der synchronen Linguistik, um eine empirische Disziplin handelt, zu deren Aufgaben die Gewinnung und Auswertung von (sprachlichen) Daten gehört. Ihre Erkenntnisse bilden die Grundlage jeder exegetischen Auseinandersetzung mit philosophischen Texten vergangener Zeiten.

Für die in dieser Arbeit angelegte Begriffsklärung haben die sprachhistorischen Belege aber dennoch eine andere Aufgabe als die Verweise auf die *heutigen* Regeln des Gebrauchs. Allein anhand des Urteils, was heute gesagt werden kann und was nicht, lassen sich prinzipiell die Grenzen des sinnvollen Gebrauchs eines Begriffs ziehen. Der synchro-

³Hin und wieder begegnet man in der Behauptung, dass es sich in so einem Fall nicht um ein deutsches, sondern um ein griechisches Wort handelt. Das ist falsch. Ein aus dem Griechischen entlehntes Wort ist ein deutsches, kein griechisches. Ebenso ist *Ein urbanes Pied-à-terre ist heutzutage ein Must-have!* nicht ein lateinisch-französisch-englisch-deutscher, sondern ein *deutscher* Satz. Wo Ausdrücke aus anderen Sprachen übernommen werden, werden diese zu deutschen, unabhängig davon, ob sie Sprachwandelprozesse durchlaufen und sich entsprechend assimiliert haben (wie z.B. *Strasse*, aus lat. *via strāta*), oder ob sie in Schrift- und Wortgestalt noch so exotisch wirken wie das *Tohuwabohu*.

ne Gebrauch lässt uns diese Grenzen feststellen, nicht aufstellen. Frühere Sprachstufen haben auf sie *keinen* Einfluss, da, wie wir in Abschnitt 3.2 (s.o., S. 50) gesehen haben, auch die Etymologie nicht normativ ist, wir also aus der ursprünglichen Bedeutung keine Regeln für die heutige Verwendung ableiten können. Wie die vorliegende Begriffsklärung gezeigt hat, können aber Belege aus früheren Sprachstufen immer wieder helfen, in der Untersuchung eines sprachlichen Felds wichtige Zusammenhänge zu erkennen, die den gegenwärtigen Sprachgebrauch zwar noch immer bestimmen, aber nicht mehr ohne Weiteres sichtbar sind. Sie erleichtern das Entdecken, das Beschreiben und auch das Erklären von begrifflichen Regeln und Beziehungen. Der Verweis auf einzelne Belege ist in diesem Zusammenhang kein Selbstzweck im Sinne einer philosophie- oder sprachhistorischen Arbeit, sondern ein heuristisches Mittel zum Zweck, um einzig und allein die *synchrone* Verwendung eines Begriffs besser verstehen zu können.

9.3 Deutsch und die Sprache der Philosophie

Englisch ist die *lingua franca* der Wissenschaften. Zwischen 2008 und 2012 betrug der Anteil englischer Publikationen über alle Disziplinen hinweg 88%. In den Geisteswissenschaften ist der Anteil mit 77% zwar etwas geringer; gerade einmal 7% fallen allerdings auf den zweiten Platz, Französisch, und 4.2% auf das drittplatzierte Deutsch (vgl. van Weijen 2013: 21). Gegenüber allen anderen Sprachen der Welt ist das Englische also auch in den Geisteswissenschaften bei weitem die meistgebrauchte. In der Debatte um die sprachliche Vielfalt wird gelegentlich die Position vertreten, dass gerade die Philosophie sich einer wissenschaftlichen Einheitssprache widersetze, da sie in substantieller Art und Weise mit der Sprache verschränkt sei, in der sie geschrieben wird (vgl. Stekeler-Weithofer 2009). Von den geisteswissenschaftlichen Disziplinen, die in der oben erwähnten Studie näher ausgewertet wurden (Archäologie, Geschichtswissenschaften, Linguistik, Literaturwissenschaften und Philosophie), weist allerdings die Philosophie den höchsten Anteil an englischsprachigen Publikationen auf: Mit 79% ist er markant höher als etwa in der Archäologie mit nur gerade 65% (vgl. van Weijen 2013: 22). Dem deutschsprachigen Feuilleton zum Trotz, wird in der Philosophie also im Vergleich zu anderen Geisteswissenschaften überdurchschnittlich oft auf Englisch publiziert. Damit stellen sich – in Anbetracht dieser Arbeit – zwei miteinander verbundene Fragen, auf die ich in diesem letzten Abschnitt eingehen werde:

- Was kann eine Begriffsklärung auf Deutsch überhaupt leisten?

- Wie wichtig ist die Rolle der einzelnen Sprache für eine Begriffsklärung wie die vorliegende?

In der Behandlung dieser Fragen darf vor allen Dingen nicht vergessen werden, dass das Englische auch auf deutschsprachige Arbeiten einen enormen Einfluss ausübt.⁴ Mit dem Schreiben auf Deutsch die eigene ökologische Nische schützen zu wollen, ist so realitätsfremd wie aussichtslos. Es kann nicht oft genug betont werden: Sprachkontakt und daraus resultierende Entlehnungen sind das Lebenselixier einer Sprache. Nur eine Sprache, die ihren Sprechern das nötige Wortmaterial zur Verfügung stellt, um ihre jeweilige Welt abbilden zu können, bleibt erhalten. So würde die sprachpflegerische Stigmatisierung von Anglizismen im Alltag eher schaden als nützen, wenn sie denn überhaupt einen Einfluss auf den Sprachgebrauch hätte.

In der Philosophie allerdings ist dies differenzierter zu betrachten – auch, *erst recht*, in der Philosophie der normalen Sprache. Einerseits übt der neurowissenschaftliche Sprachgebrauch, insbesondere dessen Metaphorik, einen bedeutenden und nicht selten verheerenden Einfluss auf die philosophische Terminologie aus. Um den Kontext einer bestimmten Position (oder die Kohärenz des Diskurses, wenn man möchte) zu verdeutlichen, ist es andererseits wichtig, eine gewisse terminologische Einheitlichkeit anzustreben. Die größte Hürde dafür stellt natürlich die Übersetzung dar. Erstaunlicherweise ist es dabei oft gerade die genealogische Nähe sowie das geteilte Vokabular der griechisch-römischen Antike, das Verwirrung stiftet. So geschieht es leider allzu oft, dass lateinische Entlehnungen im Englischen mit lateinischen Entlehnungen im Deutschen wiedergegeben werden, sei es mit dem hehren Anspruch, die terminologische Einheitlichkeit über Sprachgrenzen hinweg sicherzustellen oder schlicht aus Scheu, mit dem entsprechenden deutschen Ausdruck Assoziationen hervorzurufen, die in diesem Kontext unerwünscht sind. Im vorigen Teil haben wir solche Fälle da und dort angetroffen, wie z.B. *mental* für ‘geistig’ oder *rational* für ‘vernünftig’. So liefern die beiden Übersetzungen von Davidsons Aufsatz „Rational Animals“ (1982) hierfür je ein gutes und ein schlechtes Beispiel; sein Titel wurde einmal von Joachim Schulte als „Vernünftige Tiere“ (vgl. Davidson 2004: 167–185)

⁴Was übrigens nichts damit zu tun hat, dass Englisch die *lingua franca* der Moderne ist. Verkehrssprachen ihrerseits werden nämlich typischerweise von anderen Sprachen beeinflusst, weil sie von Nicht-Muttersprachlern gesprochen werden. Die Häufigkeit der Anglizismen lässt sich primär mit der technologischen Dominanz der USA erklären, sodass 1.) technische Neuerungen wie der *Computer* auf Englisch bezeichnet werden, 2.) in der Populärkultur Englisch mit Fortschrittlichkeit und Aktualität assoziiert wird, weswegen gerne englische Ausdrücke verwendet werden (*Sale*, *Hotline*, *Info-Point* usw.; vgl. Burmasova 2010: 65ff).

und einmal von Gabi Weber als „Rationale Lebewesen“ (in Perler/Wild 2005: 117–131) wiedergegeben.

Nun liesse sich eine solche Kritik entweder als konservative Deutschtümelei oder einfach als Frage übersetzerischen Stils und Geschmacks abtun. Ich halte das genannte Beispiel allerdings nicht aus ersterem und auch nur sekundär aus letzterem Grund für tadelnswert. Das Problem beruht auf der *Verständlichkeit*. Es ist ein zentraler Anspruch an die Philosophie, begriffliche Klarheit anzustreben.⁵ Und kaum etwas ist der Klarheit und Übersichtlichkeit so abträglich wie die Einführung semantisch redundanter Dubletten.

Eine Begriffsklärung kann im besten Fall dazu beitragen, die Rezeption von Übersetzungen dahingehend zu lenken, dass anstelle eines Maskenspiels mit Kunstwörtern das Verständnis der eigenen Ausdrücke vertieft wird. Niemand versteht das Problem der *Be-deutung*, wenn nur die *Referenz* erklärt wird und damit das Verhältnis zu *Bezug* verwischt wird. So schwierig für uns der Umgang mit *Begriffen* ist, es wird noch verwirlicher, wenn es plötzlich um *Konzepte* (womit in der Philosophie nicht Marketingkonzepte o.ä. gemeint sind) oder gar um *Begriffskonzepte*⁶ geht. Verschiedentlich hat sich gezeigt, dass durch die Einführung solcher Dubletten nicht Unterschiede und Übersetzungshürden überwunden, sondern vielmehr überhaupt erst geschaffen werden. Engl. *mental* mit nhd. *mental* zu übersetzen, lässt den Leser mit der Frage zurück, worin der Unterschied zwischen *mental* und *geistig* liegt – obwohl es überhaupt keinen gibt. Im Bezug auf die Relevanz der Einzelsprache sollte diese Arbeit zeigen, dass

1. die sprachliche Ausdrucksweise (worunter ich neben der Lexik auch Syntax und Grammatik fasse) selbst zwischen so nah verwandten Sprachen wie Deutsch und Englisch oft markante Unterschiede aufweist,
2. diese Unterschiede aber nicht auf wesentliche begriffliche Unterschiede schliessen lassen, die für allgemeinere und grundlegende philosophische Überlegungen relevant wären.

Wir haben beispielsweise gesehen, dass markante Unterschiede zwischen der Verwendung von *mind* und *Geist* bestehen. So können sich verschiedene *einzelne* Wendungen oder Verwendungsmuster (z.B. das der Meinung: *to change one's mind*, *to have second thoughts* ‘die Meinung ändern’) nicht gemäss einem fixen Schema *mind*=*Geist* übersetzt werden.

⁵Diese Klarheit, insbesondere bei Wittgenstein, ist Gegenstand von Glock 2002.

⁶So z.B. in U. Rutenfranz (1997): „Wissenschaft: Begriffskonzept und Perspektivierung“. In: *Studien zur Kommunikationswissenschaft* 19, S. 7–33.

Vergleichen wir aber den *gesamten* Kontext, so lassen sich ähnliche begriffliche Fallen feststellen (wie z.B. das Denken als *inneren* Vorgang anzusehen). Damit nun eine Übersetzung nicht zusätzliche begriffliche Verwirrungen verursacht, ist es entscheidend, nicht nur eine *Übersichtlichkeit* innerhalb eines einzelsprachlichen Felds zu schaffen, sondern auch im Bereich des Sprachkontakts, d.h., dort, wo Ausdrücke einer bestimmten Sprache innerhalb eines bestimmten Kontext in den entsprechenden einer anderen Sprache übersetzt oder schlechterdings entlehnt werden.

Die Frage, welche Rolle die Sprache des Autors spielt, gilt natürlich grundsätzlich für jede philosophische Arbeit. Ich werde sie aber auf den Fall von Begriffsklärungen beschränken, weil es hier einerseits vor allem um die Bewertung der vorliegenden Arbeit geht und andererseits in normalsprachlichen Begriffsklärungen die Sprache einen ganz anderen Stellenwert einnimmt als etwa in Arbeiten der Ethik oder der Philosophie der Biologie.

Die naheliegende Gefahr für jede Begriffsklärung ist die einer einzelsprachlich geprägten Brille auf die begrifflichen Verhältnisse. Nun ist das relativistische Bild der Sprache, wie es etwa von Whorf gezeichnet wurde (vgl. Whorf 1956), reichlich ausser Mode gekommen (vgl. dazu auch Glock 2004a). Wir können annehmen, dass verschiedene Sprachen nicht verschiedene Welten schaffen. Und dass auch die Wahrnehmung der Welt nicht von der Sprache abhängig ist, zeigen zahlreiche Untersuchungen (s.o., S. 45, siehe auch S. 63). Die meisten sprachlichen Fallen, in die wir zu tappen neigen, sind nicht sprachspezifisch. Rhetorische Stilmittel, Mehrdeutigkeit und Kategorienfehler finden sich in jeder Sprache dieser Welt. Wohl aber sind diese Fallen nicht in allen Sprachen gleich gut sichtbar. Die Grube der reifizierenden Substantivierung ist in der einen Sprache vielleicht tiefer als in einer andern (obwohl ja der Vergleich von *mind* und *Geist* das entsprechende Vorurteil gegenüber dem Deutschen widerlegt hat).

Wir sind allerdings immer wieder dazu geneigt, die besondere Schwierigkeit, die besonders gute Tarnung einer Falle gewissermassen, in der uns fremden Sprache zu sehen. Ein kaum zu übertreffendes Beispiel für diese subjektivistische Brille der Sprachbetrachtung liefert Mark Twain in seinem Aufsatz über die „schreckliche deutsche Sprache“. So mokiert er sich etwa über die Mehrdeutigkeit deutscher Wörter und veranschaulicht dies an *Zug*:

Strictly speaking, ‘Zug’ means Pull, Tug, Draught, Procession, March, Progress, Flight, Direction, Expedition, Train, Caravan, Passage, Stroke, Touch,

Line, Flourish, Trait of Character, Feature, Lineament, Chess-move, Organ-stop, Team, Whiff, Bias, Drawer, Propensity, Inhalation, Disposition: but that thing which it does not mean – when all its legitimate pennants have been hung on, has not been discovered yet. (vgl. Twain 1907: 299; Grossschreibung der Substantive im Original, vgl. dazu seine Bemerkung ebd.: 295)

Und tatsächlich haben wir gesehen, dass die Mehrdeutigkeit eines Worts uns leicht zur irrigen Annahme verführen kann, diesen verschiedenen Bedeutungen müsse eine einzige zugrundeliegen, was auch zu Verwirrungen über das *eine* Phänomen des Denkens, des Bewusstseins oder des Geistes geführt hat. Aber natürlich ist die Mehrdeutigkeit im Englischen ebenso verbreitet wie im Deutschen. Innerhalb einer solchen *Äquivokation* unterscheidet die Sprachwissenschaft dabei zwischen *Polysemie* und *Homonymie*. Im ersten Fall weist ein Wort mehrere, untereinander ähnliche Bedeutungen auf, was sich meist aus etymologischer Verwandtschaft oder metonymischer Übertragung erklären lässt (so z.B. *Zug*, *ziehen*; die vielfältigen Bedeutungen lassen sich aus metonymischen Verwendungen dieses Verbs erklären). Bei der *Homonymie* hingegen handelt es sich um zwei etymologisch nicht verwandte Wörter, die durch Sprachwandelprozesse eine lautlich und/oder graphisch identische Form angenommen haben, dabei aber völlig verschiedene Bedeutungen haben (so z.B. *Tor* ‘Dummkopf’ < germ. **dauz*- ‘töricht’ vs. *Tor* ‘grosse Tür’ < germ. **dura*- ‘Tor’, vgl. EWDS: 920f). In den hier diskutierten Fällen (sowohl bei Twains *Zug* als auch bei *Geist* oder *Denken*) handelt es sich um *Polysemie*, deren oft reich verästelte Bedeutungen man nur überblicken kann, indem – wenn möglich – die semantische Basis und dann die jeweilige Übertragungsmotivation identifiziert werden.

Die semantischen Zusammenhänge in den jeweiligen Sprachen sind zu komplex, um in Bezug auf die Philosophie eine Sprache insgesamt als *fallenreicher* als eine andere bewerten zu können. Hingegen lässt sich im *konkreten* Fall die Mehrdeutigkeit eines Ausdrucks mit dem in einer anderen Sprache vergleichen. Wir haben weiter oben gesehen (s.o., S. 177), dass etwa die englische Aufteilung zwischen *mind*, *spirit* und *soul* uns durchaus dabei helfen kann, die eigene zwischen *Geist*, *Seele* und *Sinn* besser zu verstehen.

Eine englische Begriffsklärung durch eine deutsche oder chinesische zu ergänzen, dient nicht dem Zweck, spezifisch deutsche oder chinesische Probleme zu lösen. Denn zumindest im Fall von Deutsch und Englisch lassen unterschiedliche sprachliche Ausdrucksweisen noch nicht auf *wesentliche* begriffliche Unterschiede zwischen zwei Sprachen schliessen. Dennoch ist eine höhere sprachliche Vielfalt an Begriffsklärungen anzustreben, und zwar

aus den folgenden Gründen:

1. Auch Sprachgemeinschaften ausserhalb der englischen können an den Erkenntnissen dieser philosophischen Methode teilhaben. An verschiedenen Beispielen ist gezeigt worden, dass die deutsche Übersetzung einer englischen Arbeit nicht dasselbe leisten kann wie eine genuin auf das Deutsche ausgerichtete Begriffsklärung.
2. Die Orientierung innerhalb eines bestimmten sprachlichen Felds kann durch den Vergleich mit den entsprechenden Verhältnissen in anderen Sprachen erleichtert werden.
3. Die Gleichförmigkeit der begrifflichen Verwirrungen in der Vielfalt der Sprachen festigt die methodologische Prämisse, wonach die Begriffsklärung philosophische Probleme zwar durch eine Untersuchung der sprachlichen Verhältnisse auflösen will; ihr Ziel besteht aber letztlich nicht in der Auflösung sprachlicher, sondern *begrifflicher* Verwirrungen.

Die letzten beiden Gründe sind an verschiedenen Stellen der Arbeit bereits zur Sprache gekommen. Hier sei nur der erste erläutert. Dass wir mit dem Englischen über eine *Verkehrssprache* in den Wissenschaften verfügen, bedeutet nicht, dass es verschiedenen Sprachen verdrängt. Nach allem, was wir heute über Sprachkontakt wissen, ist es zwar gut möglich, dass das Englische als Verkehrssprache eines Tages abgelöst wird, nicht aber, dass im deutschsprachigen Raum, in Frankreich, Spanien oder gar China und Saudi-Arabien dereinst nur noch Englisch gesprochen wird.⁷

Selbst wenn in der akademischen Philosophie nur noch auf Englisch publiziert und diskutiert *würde*, so wären im Hinblick auf das Deutsche adäquate und umsichtige Übersetzungen nötig, um der Öffentlichkeit den Stand der Forschung zugänglich zu machen (oder philosophiespezifischer: sie am Prozess des Verstehens teilhaben zu lassen). Für genuin deutschsprachige Bereiche wie die Rechtsprechung, aber auch etwa für die deutsche Sprach- und Literaturwissenschaft kann die Philosophie nur so lange einen Beitrag leisten, solange die Brücke zum Deutschen nicht abgebrochen wird.

⁷Zumal der Status des Englischen als globale Verkehrssprache oder gar als Weltsprache insofern zu relativieren ist, als im aussereuropäischen Raum Englisch zwar im Kontakt mit Europa und Nordamerika gebraucht wird; innerhalb Chinas ist aber noch immer Mandarin die Verkehrssprache und entsprechend das Hocharabische im arabischen Raum, vgl. Graddol 2006: 63ff sowie Crystal 2003: 59ff.

Schlusswort

Ein *Bild* hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unserer Sprache, und sie schien es uns nur unerbittlich zu wiederholen. (PU: §115; Hervorhebung im Original)

Zu Beginn dieser Arbeit habe ich in Aussicht gestellt, darin einerseits etwas über die Methode der Begriffsklärung zu sagen und andererseits etwas über die Philosophie des Geistes. Immer wieder hat die Beschäftigung mit diesen beiden Ebenen zu einer sprachphilosophischen Frage geführt, die dieser Arbeit überhaupt ihren Rahmen gegeben hat. Welche Rolle kommt den Begriffen zu, wenn wir Alltagssprachlich oder wissenschaftlich vom Geist sprechen?

In der Begriffsklärung hat sich gezeigt, dass die Untersuchung des Geistes – sei sie philosophischer oder neurowissenschaftlicher Ausrichtung – wesentlich von den Begriffen geprägt ist, in denen wir seit jeher über unser Denken und Wissen sprechen. Es handelt sich dabei keineswegs um Fachbegriffe. Wo vom Geist die Rede ist, verwenden wir Ausdrücke, die sich bis in die frühesten Sprachzeugnisse zurückverfolgen lassen und stets ihren Platz im Wortschatz des Alltags behaupten konnten. Und so birgt jedes dieser Wörter eine eigene Geschichte, die untrennbar mit unserer Kultur und unserer Auffassung über den menschlichen Geist verbunden ist. Die heutige Debatte sollte dieses Erbe nicht ausschlagen; es offenbart begriffliche Feinheiten, die manch plakative Theorie über das Verhältnis von Geist und Gehirn vermissen lässt.

Im Hinblick auf eine weiterführende Beschäftigung mit der Philosophie des Geistes wie auch anderen Bereichen der Philosophie stellte sich auch die Erwartung ein, in den entdeckten begrifflichen Verwirrungen eine Systematizität erkennen zu können. Es sollte nicht nur ein bestimmtes Problem gelöst werden, sondern ein *Problemtyp*, das für eine ganze Reihe von philosophischen Verwirrungen steht.

Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abubrechen, wann ich will. – Die die Philosophie zur Ruhe bringt, so dass sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die *sie selbst* in Frage stellen. –

Sondern es wird nun an Beispielen eine Methode gezeigt, und die Reihe dieser Beispiele kann man abbrechen. Es werden Probleme gelöst (Schwierigkeiten beseitigt), nicht *ein* Problem. (PU: §133; Hervorhebungen im Original).

In der geographischen Metapher gesprochen: Wo wir auf einen begrifflichen Irrweg geraten sind, müssen wir umkehren und den Punkt ausfindig machen, an dem wir falsch abgebogen sind. Vielleicht stoßen wir dabei auch auf die eine oder andere Stelle, die unübersichtlich ist und immer wieder für Verwirrung sorgt. Und tatsächlich: Auch wenn jedes Wort auf seine ganz eigenen Irrwege führt, so sind wir bei unserer Suche nach der falschen Abzweigung immer wieder an denselben Ausgangspunkt zurückgekommen: die rhetorischen Stilmittel. Das Spiel mit Übertragungen und Entlehnungen ist so tief in unserer Sprachpraxis verwurzelt, dass wir es oft gar nicht wahrnehmen – und damit nimmt das philosophische Verhängnis seinen Lauf. Denn auch wenn diese Sprachbilder im Alltag kaum je für Missverständnisse sorgen, provozieren sie doch immer wieder philosophische Fragen mit geradezu verheerenden Konsequenzen. Nach der Sprache ordnen wir die Dinge in unserer Welt und stellen Fragen, zu denen uns allein die sprachliche Form verführt. Wo in der Sprache Unterschiede vergessen gehen, werden sie auch in der Untersuchung des Gegenstands nicht erkannt. Grammatische Kategorien werden als ontologische Kategorien interpretiert: Substantive behaupten Gegenstände, Verben behaupten Tätigkeiten – und so werden wir in der überaus metaphorischen Sprache über unseren Geist auf Schritt und Tritt aufs Glatteis geführt.

Das alles heisst gewiss nicht, dass das Übel in der Alltagssprache liegt. Die Begriffsklärung muss nicht nicht in ihr, sondern „in unserem Wissen vom Gebrauch der Sprache eine Ordnung herstellen“ (PU: §132). Denn in der Philosophie vergessen wir gewissermassen die Bildhaftigkeit unserer Sprache und nehmen sie für bare Münze. So müssen wir Erinnerungen zusammentragen, die uns wieder vor Augen führen, wie vielfältig und feinsinnig unser Umgang mit der Sprache ist (vgl. PU: §127). Die Auseinandersetzung mit dem Geist hat beispielhaft gezeigt, wie uns eine genaue Untersuchung des Sprachgebrauchs helfen kann, die Sprache und ihre Entwicklung besser zu verstehen.

The etymologist finds the deadest word to have been once a brilliant picture. Language is fossil poetry. As the limestone of the continent consists of infinite masses of the shells of animalcules, so language is made up of images or tropes, which now, in their secondary use, have long ceased to remind us of their poetic origin. (Emerson 1983: 13)

Wie die Geologie uns helfen kann, Vorgänge in der Natur zu verstehen, so ermittelt auch die (diachrone) Linguistik sprachliche Prozesse und deren Auswirkungen. In der Philosophie hilft uns dieses Wissen, begrifflichen Problemen auf ihren sprachlichen Grund gehen zu können; wo wir es in der Alltagssprache mit bildhafter Sprache zu tun haben, ist die Gefahr von philosophischen Irrwegen gross. Eine sprachhistorische Perspektive erweist sich als nützliches heuristisches Mittel, um einerseits die begrifflichen Verstrickungen in einzelnen Wortfamilien nachzuvollziehen, andererseits die für die Philosophie so einflussreiche Prozesse wie etwa die Erstarrung von Metaphern zurückzuverfolgen.

Dass sich mit der Methode der Begriffsklärung eine Reihe von Beispielen entdecken liess, die insgesamt auf einem ähnlichen Muster unserer Sprachpraxis beruhen, bedeutet allerdings nicht, dass die Arbeit damit erledigt wäre. Tatsächlich stehen wir erst am Anfang der gebotenen Untersuchung für das Deutsche. Es fehlt eine Klärung der Begriffe unserer Gefühlswelt, des Willens und natürlich der Ethik. Darüber hinaus würde jede einzelsprachliche Arbeit wie auch die Philosophie der normalen Sprache überhaupt bereichert durch weitere Begriffsklärungen in anderen Sprachen, insbesondere auch solchen, die mit den bereits untersuchten keine nachweisbare Verwandtschaft teilen. Wir sind gerade erst dabei, die Bedeutung der sprachlichen Varianz für die Begriffsklärung zu erkennen.

In dieser Arbeit hat sich auch immer wieder offenbart, wie wichtig für die Philosophie ein angemessenes Verständnis der Sprache ist. Wittgensteins Bedeutungstheorie bildet dafür ein solides Fundament, das von der Sprachwissenschaft immer wieder verstärkt und dankbar angenommen worden ist (vgl. etwa Schneider 2011). Noch fehlt allerdings eine Metapherntheorie, die auch der Komplexität der Sprachwirklichkeit standhält; eine philosophische Würdigung der rhetorischen Stilmittel, auf die sich so viele Kategorienfehler zurückführen lassen; und schliesslich eine Auseinandersetzung mit Fragen der Übersetzung, die auch in der Tradition der Analytischen Philosophie kaum mehr als stiefmütterlich behandelt worden sind.

Seit den Arbeiten von Wittgenstein, Ryle und Austin sind über 60 Jahre verstrichen, in denen die Philosophie der normalen Sprache gewiss nicht untätig gewesen ist. Vor gut 10 Jahren haben Bennett und Hacker dann mit ihren *Philosophical Foundations of Neuroscience* eine fundamentale Kritik am neurowissenschaftlichen Jargon vorgelegt, die insbesondere auf die Notwendigkeit einer begrifflichen Übersichtlichkeit in diesem populären Grenzgebiet zwischen Philosophie und den empirischen Wissenschaften hingewiesen

hat. Daraus hat sich ein Projekt ergeben, mit dem Hacker versucht, über drei Bände hinweg eine Karte der anthropologischen Begriffe zu zeichnen; vom begrifflichen Rahmen im ersten Band (2007) über die Fähigkeiten des Verstandes im zweiten (2013) und hin zu den ethischen Begriffen im geplanten letzten Band. Und auch damit wird Hackers Streben nach begrifflicher Übersichtlichkeit hoffentlich noch nicht zu Ende kommen. Vergleichbare Unternehmungen in deutscher Sprache sind – abgesehen von der Arbeit Eike von Savignys und natürlich den Bemerkungen Wittgensteins – kaum zu finden. Obwohl der Schirmherr dieser Methode sich vor allem mit deutschen Ausdrücken beschäftigte, hat sie in der Philosophie seiner Muttersprache nie die Geltung erlangt, die ihr zumindest zeitweise im englischsprachigen Raum beschieden war. Die vorliegende Arbeit hat hoffentlich zeigen können, dass es gute Gründe gibt, den englischen Begriffsklärungen auch eine deutsche und solche in weiteren Sprachen zur Seite zu stellen.

Die Klärung unserer Begriffe ist ein niemals endender Prozess. Stets müssen wir uns gegen unsere Neigung stemmen, uns vom Schein der Worte verführen zu lassen. Aber auch wenn wir in unserem Bedürfnis nach Klarheit immer wieder an der ungeheuren Komplexität der Sprache scheitern, so spiegelt sich doch in dieser Komplexität die menschliche Lebensform, die uns in Staunen versetzen sollte. Die Auseinandersetzung mit den fein gewobenen Begriffsnetzen, der reichen Grammatik und all den schillernden Bildern, die wir mit diesen Mitteln zu erzeugen vermögen, ist für die Philosophie gewiss unentbehrlich – und immer wieder faszinierend.

Anhang

Abkürzungsverzeichnis und Glossar

Im Folgenden werden insbesondere linguistische Abkürzungen und Fachausdrücke erklärt, die in einer philosophischen Arbeit nicht stillschweigend vorausgesetzt werden sollten. Es handelt sich dabei oft um *ad-hoc*-Erklärungen, die weder die Unbestreitbarkeit noch die Vollständigkeit einer Definition für sich in Anspruch nehmen sollen.

* <i>ber-</i>	Rekonstruierte Form, die so nicht belegt ist. Meist handelt es sich dabei um idg. oder germanische Formen, da aus diesen Sprachstufen keine schriftlichen Zeugnisse erhalten sind. Die Formen werden über Sprachvergleich erschlossen.
/Rat/	Phonologische Klammern, zwischen denen Phoneme, also die bedeutungsunterscheidenden Einheiten der Sprache, wiedergegeben werden. /Rat/ kann phonetisch – ohne Einfluss auf die Bedeutung – als [rat] oder [ɾat] realisiert werden, ein phonologischer Unterschied liegt hingegen zwischen /Rat/ und /Tat/ vor.
[ˈli:gən]	Phonetische Klammer: Die phonetischen (IPA-)Zeichen geben die phonetische Realisierung eines bestimmten Ausdrucks wieder.
† <i>gekommt</i>	Ungrammatischer Ausdruck. Die so markierten Ausdrücke widersprechen den grammatikalischen Gegebenheiten und sind darum nicht nur nicht realisiert, sondern nicht realisierbar.
⟨weiz⟩	Graphematische Klammern: Die innerhalb der eckigen Klammern wiedergegebenen Schriftzeichen entsprechen der originalen Schreibung (hier meist der Handschrift).
A > B	A wird lautgesetzlich zu B
A→B	Linguistisch: wird entlehnt als; logisch: <i>Modus Ponens</i>
ae.	Altenglisch, älteste Sprachstufe des Englischen, gelegentlich auch als Angelsächsisch bezeichnet, ca. 450–1100, d.h. seit der Besiedlung Britanniens durch Angeln, Jüten und Sachsen. Die frühesten Belege stammen aus

	dem 7. Jahrhundert.
afrz.	Altfranzösisch, Sprachstufe des Französischen, ca. 800–1400
ahd.	Althochdeutsch, Sprachstufe des Deutschen, ca. 750–1050
engl.	Neuenglisch, heutige Sprachstufe des Englischen seit dem Frühneuenglischen (1500–1750)
Entlehnung	Übernahme eines Ausdrucks einer Sprache in eine andere, woraus in der Nehmersprache Lehnwörter entstehen. Die Unterscheidung von <i>Fremdwörtern</i> , die die lautliche Gestalt erhalten haben (z.B. <i>Computer</i>), und Lehnwörtern, die assimiliert worden sind (z.B. <i>Tisch</i> von lat. <i>discus</i>), ist sprachhistorisch nicht haltbar. Der Assimilierungsprozess verläuft graduell und ist nebst anderen Faktoren wesentlich vom Alter der Entlehnung abhängig.
Etymologie	Disziplin der historischen Sprachwissenschaft, die die Herkunft eines Worts und dessen Grundbedeutung erklärt bzw. rekonstruiert.
fnhd.	Frühneuhochdeutsch, Sprachstufe des Deutschen, ca. 1350–1650
franz.	Französisch, heutige Sprachstufe des Französischen seit Anfang des 17. Jahrhunderts.
germ.	(Ur-)Germanisch, rekonstruierte Sprachstufe zwischen (dem ebenfalls rekonstruierten) Indogermanisch und den ersten Belegen der als germanisch bezeichneten Tochtersprachen (z.B. Gotisch, Althochdeutsch). Zu den heute noch gesprochenen germanischen Sprachen zählen neben Deutsch und Englisch die nordischen Sprachen (ohne Finnisch), Niederländisch, Afrikaans und Luxemburgisch.
got.	Gotisch, innerhalb der germanischen Sprachen die am frühesten schriftlich belegte. Das überlieferte Hauptkorpus besteht aus der Wulfilabibel, die ins 4. Jahrhundert datiert wird.
gr.	(Alt-)Griechisch, Sprachstufe des Griechischen in der Antike.
Kausativ	Aktionsart des Verbs, hier meist als Wortbildungsmuster. Mit der idg. Stammbildung (<i>o</i> -stufige Wurzel mit <i>-éie-</i> -Suffix) wird von einem Primärverb eine Ableitung gebildet, die die Veranlassung zu dieser Handlung bezeichnet (vgl. Meier-Brügger 2002: 174). Im Germanischen werden die Kausativa als schwache <i>jan</i> -Verben lexikalisiert; sie sind bis heute zahlreich, z.B. <i>trinken</i> → <i>tränken</i> (< germ. * <i>drank-jan</i>) ‘trinken machen’,

	<i>legen</i> ‘liegen machen’, <i>setzen</i> ‘sitzen machen’ u.v.a.
lat.	Lateinisch, hier meist ohne Unterscheidung zwischen klassischem Latein und späteren Stufen
Lautwandel	Veränderung eines Lauts, d.h. des kleinsten artikulatorischen Elements der gesprochenen Sprache. Es wird unterschieden zwischen <i>spontanem Lautwandel</i> , der sich über sämtliche innersprachliche Vorkommnisse eines Lauts erstreckt und <i>kombinatorischem Lautwandel</i> , bei dem sich der Laut nur unter bestimmten Bedingungen (etwa Nachbarlaute) verändert (vgl. Bussmann 2002: 395). Die bei diesen Prozessen entdeckten Regelmässigkeiten werden als <i>Lautgesetze</i> bezeichnet; z.B. mhd. / \bar{u} / > fnhd. / <i>au</i> /; mhd. <i>hûs</i> > fnhd. <i>haus</i> .
Lehnbildung	Neubildung eines Worts unter Einfluss einer anderen Sprache. Dieser zeigt sich meist in der formalen Ähnlichkeit, anhand derer Lehnbildungen klassifiziert werden in: a) <i>Lehnübersetzungen</i> : Morphemgetreue Nachbildung, z.B. lat. <i>cōn-sc-ius</i> → ahd. <i>gi-wizz-i</i> ; b) <i>Lehnübertragungen</i> : An das Vorbild angelehnte Schöpfung, z.B. lat. <i>patria</i> → nhd. <i>Vaterland</i> ; c) <i>Lehn-schöpfung</i> : freie Wortschöpfung ohne formale Ähnlichkeit, z.B. nhd. <i>Augenblick</i> für lat. <i>momentum</i> . Wird hingegen ein ererbtes Wort mit der Bedeutung eines anderssprachigen Ausdrucks versehen, spricht man von <i>Lehnbedeutung</i> , z.B. <i>kontrollieren</i> , neben ‘überprüfen’ heute zunehmend ‘beherrschen’ nach engl. <i>to control</i> . Diese Einteilung stammt von Betz 1959.
Lexem	Einheit des Wortschatzes, oft einfach ‘Wort’, wobei es hier jeweils um den <i>type</i> eines Worts geht, unabhängig von seiner Flexion: <i>Hauses</i> und <i>Häuser</i> sind zwei Wörter, gehören aber beide zum Lexem <i>Haus</i> .
me.	Mittelenglisch, Sprachstufe des Englischen, ca. 1100–1500
mhd.	Mittelhochdeutsch, Sprachstufe des Deutschen, ca. 1050–1350
nhd.	Neuhochdeutsch, Sprachstufe des Deutschen seit 1650
Onomasiologie	Teilgebiet der Semiotik und Gegenbegriff zur Semasiologie. Die Onomasiologie fragt nach der Bezeichnung für einen Gegenstand, d.h. vom <i>signifié</i> her, z.B. <i>Welche Ausdrücke gibt es für ‘Bewusstsein’?</i>
Phonotaktik	Lehre der möglichen Kombinationen von Phonemen zu Silben, Morphemen und Wörtern innerhalb einer Sprache.

Semasiologie	Teilgebiet der Semiotik und Gegenbegriff zur Onomasiologie. Die Semasiologie fragt nach der Bedeutung eines Ausdrucks, d.h. vom <i>signifiant</i> her, z.B. <i>Was bedeutet lat. cōnscientia?</i>
Stilmittel	Rhetorische Stilmittel werden klassisch in <i>Figuren</i> und <i>Tropen</i> unterteilt. Bei den ersteren handelt es sich um Stilmittel auf einer formalen Ebene, bei denen oft mehrere Wörter beteiligt sind. Darunter fällt z.B. die Alliteration (d.h., eine Reihe gleich anlautender Wörter: <i>veni vidi vici</i>) oder die in dieser Arbeit behandelten Anglizismen (<i>mental</i> für ‘geistig’). Tropen bezeichnen die verschiedenen Formen des uneigentlichen Sprechens, was für Metaphern, Metonymien oder auch die Ironie gilt. Um die oft erwähnten Metaphern, Metonymien und Anglizismen zusammenzufassen, ist hier meist von Stilmitteln die Rede, zumal sich diese Klassifikation nicht immer trennscharf vollziehen lässt (vgl. Fuhrmann 2008: 130ff; Rubenbauer/Hofmann 1995: 322f).
urverwandt	Zwei Wörter werden als urverwandt bezeichnet, wenn sie auf einen gemeinsamen (überlieferten oder rekonstruierten) Vorläufer oder eine gemeinsame Wurzel zurückgehen. Nhd. <i>haben</i> ist urverwandt mit engl. <i>to have</i> (< germ. * <i>χab-</i> < idg. * <i>kap-</i> , vgl. EWA: IV, 715ff), nicht aber mit lat. <i>habēre</i> ‘haben’ (< idg. * <i>g^hh₁b^(h)-(e)i-</i> ‘nehmen’, vgl. Vaan 2008: 277).

Die Typographie ist in philosophischen Texten oft uneinheitlich und nicht immer nachvollziehbar. Ich werde darum den Gepflogenheiten der (deutschen) Linguistik folgen und Objektsprachliches kursiv setzen, Bedeutungen (z.B. bei Übersetzungen) in einfache hochgestellte (sogenannt semantische) Klammern, also z.B.: *Dog* ‘Hund’. Die in der Philosophie gelegentlich anzutreffende Praxis, Begriffe oder „mentale Repräsentationen“ in Grossbuchstaben wiederzugeben (also HUND, so z.B. bei Nimtz 2010 und Fodor 1998) stiftet mehr Verwirrung als Klarheit. Ich werde in diesen Fällen ebenfalls die semantische Klammer verwenden, um die Entsprechung mit der linguistischen Notation zu verdeutlichen. Damit wird impliziert: *Dog* ist das englische Wort für den Begriff ‘Hund’ bzw. für das deutsche Wort *Hund*, oder eben: *Dog* bedeutet ‘Hund’. Die beiden einzelsprachlichen Wörter sind, in Anlehnung an Künnens Terminologie (vgl. Künn 2007: 342), generelle Terme, die denselben Begriff ausdrücken. In Zitaten wird die Typographie beibehalten, insbesondere auch die bisweilen recht eigentümliche bei Wittgenstein.

Sigelverzeichnis

Wo eine kanonische Zitierweise besteht (z.B. für die Werke Aristoteles'), wird dieser gefolgt; in den übrigen Fällen wird auf Seiten verwiesen.

- An. Aristoteles (2011): *Über die Seele*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Gernot Krapinger. Stuttgart: Reclam.
- Anthr. I. Kant (1917): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hrsg. von d. A. der Wissenschaften. Bd. 7 der gesammelten Schriften. Berlin: Georg Reimer.
- AT R. Descartes (1897–1913): *Œuvres*. Hrsg. von C. Adam/P. Tannery. 12 Bände. Paris: Vrin.
- Conf. Augustinus (1987): *Confessiones/Bekenntnisse*. Lateinisch und Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart. Frankfurt am Main: Insel.
- Cons. Boëthius (2004): *Consolatio Philosophiae/Trost der Philosophie*. Lateinisch und Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon, eingeleitet und erläutert von Olof Gigon. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler.
- CP C. S. Peirce (1974–1979): *Collected Papers*. Cambridge (Mass.): Belknap Press.
- De off. M. T. Cicero (2008): *De officiis*. Hrsg. von R. Nickel. Düsseldorf: Artemis & Winkler.
- De orat. M. T. Cicero (1969): *De oratore*. Hrsg. von K. Kumaniecki. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig: Teubner.
- De re publ. M. T. Cicero (1993): *De re publica*. Hrsg. von K. Büchner. 5. München: Artemis & Winkler.
- De trin. Augustinus (1936): *De Trinitate*. Hrsg. von M. Schmaus. München: Kösel & Pustet.
- Did. Hugo von St. Viktor (1997): *Didascalicon de studio legendi*. Hrsg. von T. Offergeld. Freiburg: Herder.
- Duden Dudenredaktion, Hrsg. (2010): *Duden. Die deutsche Rechtschreibung*. 25. Aufl. Mannheim/Zürich: Dudenverlag.
- DWB J. Grimm/W. Grimm, Hrsg. (1854–1983): *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Hirzel.

- EHU J. Locke (1975): *An Essay Concerning Human Understanding*. Hrsg. von P. H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press.
- Ep. Mor. Seneca (2007): *Epistulae Morales ad Lucilium*. Hrsg. von G. Fink. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- EWA A. L. Lloyd/O. Springer (1988–2010): *Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen*. Bd. I–IV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- EWDS F. Kluge (2002): *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 24. Aufl. Bearbeitet von Elmar Seebold. Berlin/New York: de Gruyter.
- Faust J. W. Goethe (2008): *Faust: eine Tragödie*. Historisch-kritisch ediert und kommentiert von Karl Heinrich Huckle. Münster: Aschendorff.
- HWPh J. Ritter/K. Gründer, Hrsg. (1971–2007): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 13 Bände. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Idiotikon F. Staub et al., Hrsg. (1811ff): *Schweizerisches Idiotikon: Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache*. Aarau/Frauenfeld: Sauerländer.
- Inst. orat. M. F. Quintilian (1970): *Institutio oratoria*. Hrsg. von M. Winterbottom. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Clarendon.
- Kat. Aristoteles (1998): *Kategorien*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Ingo W. Rath. Stuttgart: Reclam.
- KrV I. Kant (1911): *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Zweite Auflage von 1787. Bd. 3 der gesammelten Schriften. Berlin: Georg Reimer.
- KSA F. Nietzsche (1999b): *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. von G. Colli/M. Montinari. München: dtv.
- KU I. Kant (1913a): *Kritik der Urteilkraft*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 5 der gesammelten Schriften. Berlin: Georg Reimer.
- MdS I. Kant (1913b): *Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 6 der gesammelten Schriften. Berlin: Georg Reimer.
- Nb Notker Teutonicus (2003): *Lateinischer Text und althochdeutsche Übersetzung der „Tröstung der Philosophie (De consolatione Philosophiae)“: diplomatische Textausgabe*. Hrsg. von E. Scherabon Firchow. Hildesheim: Georg Olms.

OED	J. Simpson/E. Weiner, Hrsg. (1989): <i>The Oxford English Dictionary</i> . 2. Aufl. Oxford: Clarendon.
PFN	M. Bennett/P. Hacker (2003): <i>Philosophical Foundations of Neuroscience</i> . Malden: Blackwell.
Poet.	Aristoteles (2008): <i>Poetik</i> . Übersetzt und erläutert von Arbogast Schmitt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Proslog.	Anselm Cantuariensis (1984): <i>Proslogion/Untersuchungen</i> . 2. Lateinisch-deutsche Ausgabe von Franciscus Salesius Schmitt. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
Quaest.	Thomas von Aquin (2008): <i>Quaestiones disputatae de veritate</i> . Hrsg. von E. Stein. Edit-Stein-Gesamtausgabe. Freiburg: Herder.
Rhet.	Aristoteles (2002): <i>Rhetorik</i> . Übersetzt und erläutert von Christof Rapp. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
S. theol.	Thomas von Aquin (1934): <i>Summa theologica</i> . Die Deutsche Thomas-Ausgabe: vollständige und ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der „Summa theologica“. Salzburg: Pustet.
StSG	E. Steinmeyer/E. Sievers (1969): <i>Die althochdeutschen Glossen</i> . Dublin/Zürich: Weidmann.

Sigelverzeichnis der Werke Wittgensteins

Wo keine nummerierten Absätze vorliegen, wird auf Seiten verwiesen (GB, PU II, VB), in allen anderen Fällen auf Paragraphen (bzw. Satznummern im TLP).

BPP	L. Wittgenstein (1984a): <i>Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie</i> . Bd. 7 der Werkausgabe in 8 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
GB	L. Wittgenstein (1989): „Bemerkungen über Frazers <i>Golden Bough</i> “. In: <i>Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften</i> . Hrsg. von J. Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 29–46.
LS	L. Wittgenstein (1984b): <i>Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie</i> . Band 7 der Werkausgabe in 8 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
PB	L. Wittgenstein (1984c): <i>Philosophische Bemerkungen</i> . Bd. 2 der Werkausgabe in 8 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
PG	L. Wittgenstein (1984d): <i>Philosophische Grammatik</i> . Bd. 4 der Werkausgabe in 8 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
PI	L. Wittgenstein (2009): <i>Philosophical Investigations</i> . Hrsg. von P. Hacker/J. Schulte. 4. Aufl. Malden: Wiley-Blackwell.
PU	L. Wittgenstein (1984e): <i>Philosophische Untersuchungen</i> . Bd. 1 der Werkausgabe in 8 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
TLP	L. Wittgenstein (1984f): <i>Tractatus logico-philosophicus</i> . Bd. 1 der Werkausgabe in 8 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
ÜG	L. Wittgenstein (1984g): <i>Über Gewissheit</i> . Bd. 8 der Werkausgabe in 8 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
VB	L. Wittgenstein (1984h): <i>Vermischte Bemerkungen</i> . Bd. 8 der Werkausgabe in 8 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Z	L. Wittgenstein (1984i): <i>Zettel</i> . Bd. 8 der Werkausgabe in 8 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Literaturverzeichnis

Philosophische Literatur

- Anselm Cantuariensis (1984): *Proslogion/Untersuchungen*. 2. Lateinisch-deutsche Ausgabe von Franciscus Salesius Schmitt. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Aristoteles (1998): *Kategorien*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Ingo W. Rath. Stuttgart: Reclam.
- (2002): *Rhetorik*. Übersetzt und erläutert von Christof Rapp. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
 - (2008): *Poetik*. Übersetzt und erläutert von Arbogast Schmitt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
 - (2011): *Über die Seele*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Gernot Krapinger. Stuttgart: Reclam.
- Arrington, R. (2001): „Thought and its Expression“. In: *Wittgenstein and Contemporary Philosophy of Mind*. Hrsg. von S. Schröder. Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 129–149.
- Augustinus (1936): *De Trinitate*. Hrsg. von M. Schmaus. München: Kösel & Pustet.
- (1987): *Confessiones/Bekenntnisse*. Lateinisch und Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart. Frankfurt am Main: Insel.
- Austin, J. L. (1946): „Other Minds“. In: – (1970): *Philosophical Papers*. Hrsg. von J. O. Urmson/G. J. Warnock. Oxford: Clarendon, S. 44–84.
- (1956): „A Plea for Excuses“. In: – (1970): *Philosophical Papers*. Hrsg. von J. O. Urmson/G. J. Warnock. Oxford: Clarendon, S. 123–152.
- Baker, G./P. Hacker (1984a): *Language, Sense and Nonsense*. Oxford: Blackwell.
- (1984b): *Scepticism, Rules and Language*. Oxford: Blackwell.
- Baldwin, T. (1990): *G. E. Moore*. London/New York: Routledge.
- Beck, H. (2013): *Biologie des Geistesblitzes – Speed up your mind!* Berlin: Spektrum.
- Bennett, M./P. Hacker (2003): *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Malden: Blackwell.
- (2010a): „Die begrifflichen Voraussetzungen der kognitiven Neurowissenschaft“. In: *Neurowissenschaft und Philosophie*. Berlin: Suhrkamp, S. 179–234.
 - (2010b): *Die philosophischen Grundlagen der Neurowissenschaften*. Aus dem Englischen übersetzt von Axel Walter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Bennett, M. et al. (2010): *Neurowissenschaft und Philosophie*. Berlin: Suhrkamp. Deutsche Übersetzung von M. Bennett et al. (2007): *Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind and Language*. New York: Columbia University Press.
- Bergmann, G. (1952): „Two Types of Linguistic Philosophy“. In: *The Review of Metaphysics* 5.3, S. 417–438.
- (1953): „Logical Positivism, Language, and the Reconstruction of Metaphysics“. In: *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*. Hrsg. von R. Rorty. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Boëthius (2004): *Consolatio Philosophiae/Trost der Philosophie*. Lateinisch und Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon, eingeleitet und erläutert von Olof Gigon. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler.
- Bossong, G. (1984): „Ergativity in Basque“. In: *Linguistics* 22, S. 341–392.
- Cercel, L., Hrsg. (2009): *Übersetzung und Hermeneutik*. Translation Studies. Bucharest: Zeta Books.
- Chalmers, D. (1995): „Facing up the Problem of Consciousness“. In: *Journal of Consciousness Studies* 2.3, S. 200–219.
- Chomsky, N. (1969): *Aspekte der Syntax-Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Deutsche Übersetzung von N. Chomsky (1965): *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- (1986): *Knowledge of Language: its Nature, Origin, and Use*. Westport: Praeger.
- Churchland, P. (1989): „Folk Psychology and the Explanation of Human Behavior“. In: *Philosophical Perspectives* 3, S. 225–241.
- Cicero, M. T. (1969): *De oratore*. Hrsg. von K. Kumaniecki. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig: Teubner.
- (1993): *De re publica*. Hrsg. von K. Büchner. 5. München: Artemis & Winkler.
- (2008): *De officiis*. Hrsg. von R. Nickel. Düsseldorf: Artemis & Winkler.
- Coseriu, E. (1974): *Synchronie, Diachronie und Geschichte: das Problem des Sprachwandels*. München: Wilhelm Fink.
- (1981): „Kontrastive Linguistik und Übersetzungstheorie: ihr Verhältnis zueinander“. In: *Kontrastive Linguistik und Übersetzungswissenschaft*. Hrsg. von W. Kühlwein/G. Thome/W. Wilss. Akten des Internationalen Kolloquiums Trier/Saarbrücken 25.–30.9.1978. München: Wilhelm Fink, S. 183–199.
- Cottingham, J. (1993): *A Descartes Dictionary*. Oxford: Blackwell Reference.

- Craig, E. (1990): *Knowledge and the State of Nature. An Essay in Conceptual Synthesis*. Oxford: Clarendon.
- Crane, T./S. Patterson, Hrsg. (2000): *History of the Mind-Body Problem*. London/New York: Routledge.
- Damasio, A. R. (2007): *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*. 7. Aufl. Berlin: List.
- Davidson, D. (1973): „Radical Interpretation“. In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, S. 125–139.
- (1982): „Rational Animals“. In: *Dialectica* 36.4, S. 317–327.
 - (1984): *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
 - (1986): „A Nice Derangement of Epitaphs“. In: *Truth, Language, and History*. Oxford: Clarendon, S. 89–107.
 - (1990): „Was Metaphern bedeuten“. In: *Wahrheit und Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Deutsche Übersetzung von D. Davidson (1984): *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, S. 343–370.
 - (2004): „Vernünftige Tiere“. In: *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*. Übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 167–185.
 - (2005): „Rationale Lebewesen“. In: *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Hrsg. von D. Perler/M. Wild. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 117–131.
- Dennett, D. (2010): „Philosophie als naive Ethnologie“. In: *Neurowissenschaft und Philosophie*. Berlin: Suhrkamp, S. 105–138.
- Descartes, R. (1870): *Die Prinzipien der Philosophie*. Hrsg. von J. H. von Kirchmann. Berlin: L. Heimann.
- (1902): *Discours de la méthode, essais*. Hrsg. von C. Adam/P. Tannery. Bd. 6. Paris: Vrin.
 - (1904): *Meditationes de prima philosophia*. Hrsg. von C. Adam/P. Tannery. Bd. 7. Paris: Vrin.
 - (1905): *Principia Philosophiae*. Hrsg. von C. Adam/P. Tannery. Bd. 8. Paris: Vrin.
 - (1970): *Philosophical Writings*. Hrsg. von E. Anscombe/P. Geach. 2. Aufl. London: Nelson’s University Paperbacks.

- Descartes, R. (2004): *Meditationes de prima philosophia. Meditationen über die Erste Philosophie*. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Gerhart Schmidt. Hamburg: Reclam.
- (2007): *Principia Philosophiae. Die Prinzipien der Philosophie*. Hrsg. von C. Wohlers. Lateinisch und Deutsch. Vollständig neu übersetzt. Hamburg: Meiner.
- Dummett, M. (1992): *Ursprünge der analytischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Auf Englisch erschienen als M. Dummett (1993): *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Eco, U. (2010): *Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen*. München: dtv.
- Elger, C. E. et al. (2004): „Das Manifest. Was wissen und können Hirnforscher heute?“ In: *Gehirn & Geist* 6, S. 30–37.
- Emerson, R. W. (1983): „The Poet“. In: *Essays, Second Series*. Hrsg. von A. Ferguson. Cambridge (Mass.)/London: Belknap Press, S. 1–24.
- Ernst, G. (2002): *Das Problem des Wissens*. Paderborn: Mentis.
- Fodor, J. (1975): *The Language of Thought*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- (1987): *Psychosemantics: the Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- (1998): *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong*. Oxford: University Press.
- Foran, L., Hrsg. (2012): *Translation and Philosophy*. Intercultural Studies and Foreign Language Learning. Oxford/Bern: Peter Lang.
- Frank, M. et al. (2008): „Number as Cognitive Technology: Evidence from Pirahã Language and Cognition“. In: *Cognition* 108.3, S. 819–824.
- Frege, G. (2002): „Der Gedanke“. In: – (2002): *Logische Untersuchungen*. Hrsg. von G. Patzig. 5. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht., S. 35–63.
- Gelman, R./C. R. Gallistel (2004): „Language and the Origin of Numerical Concepts“. In: *Science* 306, S. 441–443.
- Georges, H. (1998): *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*. Unveränderter Nachdruck der 8., verbesserten und vermeherten Aufl. Nachdruck der Ausgabe von 1913. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- Gipper, H. (1963): *Bausteine zur Sprachinhaltsforschung*. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann.

- Glock, H.-J. (1993): „The Indispensability of Translation in Quine and Davidson“. In: *The Philosophical Quarterly* 43.17, S. 194–209.
- (2000): *Wittgenstein-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
 - (2002): „‘Clarity’ is not Enough!“. In: *Wittgenstein and the Future of Philosophy. A Reassessment after 50 Years*. Wien: öbv/hpt, S. 81–98.
 - (2003): *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - (2004a): „Die schreckliche englische Sprache“. In: *Die Welt ist meine Welt. Globalisierung als Bedrohung und Bewahrung kultureller Identität?* Hrsg. von W. Lütterfelds/T. Mohrs/D. Salehi. Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 59–77.
 - (2004b): „Knowledge, Certainty and Scepticism: In Moore’s Defence“. In: *The Third Wittgenstein. The Post-Investigations Works*. Hrsg. von D. Moyal-Sharrock. Aldershot: Ashgate, S. 63–78.
 - (2005): „Begriffliche Probleme und das Problem des Begrifflichen“. In: *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Hrsg. von D. Perler/M. Wild. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 153–187.
 - (2006a): „Concepts: Representations and Abilities?“. In: *Content, Consciousness and Perception: Essays in Contemporary Philosophy of Mind*. Hrsg. von E. Di Nucci/C. McHugh. Cambridge: Cambridge Scholars Press, S. 46–61.
 - (2006b): „Thought, Language, and Animals“. In: *Grazer Philosophische Studien* 71, S. 139–160.
 - (2008a): „Analytic Philosophy and History: A Mismatch?“. In: *Mind: A Quarterly Review of Philosophy* 117.468, S. 867–897.
 - (2008b): *What is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.
 - (2009a): „Can Animals Act For Reasons?“. In: *Inquiry* 52.3, S. 232–254.
 - (2009b): „Concepts, Conceptual Schemes and Grammar“. In: *Philosophia* 37, S. 653–668.
 - (2009c): „Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong“. In: *Philosophy* 84.1, S. 5–29.
 - (2010): „Concepts, Abilities and Propositions“. In: *Grazer Philosophische Studien* 81, S. 115–134.
 - (2012): „Anthropological Difference“. In: *Royal Institute of Philosophy Supplement* 70, S. 105–131.

- Glock, H.-J. (2013): „Animals Minds: A Non-Representationalist Approach“. In: *American Philosophical Quarterly* 50.3, S. 213–222.
- Gordon, P. (2004): „Numerical Cognition Without Words: Evidence from Amazonia“. In: *Science* 306, S. 496–499.
- Grice, P. (1975): „Logic and Conversation“. In: *Speech Acts*. Hrsg. von P. Cole/J. L. Morgan. Bd. 3. Syntax and Semantics. San Diego: Academic Press, S. 41–58.
- Grice, P./P. Strawson (1956): „In Defense of a Dogma“. In: *Philosophical Review* 65, S. 141–158.
- Hacker, P. (1997): *Wittgenstein im Kontext der analytischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Deutsche Übersetzung von P. Hacker (1996): *Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- (2001a): „Eliminative Materialism“. In: *Wittgenstein and Contemporary Philosophy of Mind*. Hrsg. von S. Schröder. Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 60–84.
 - (2001b): „Philosophy“. In: *Wittgenstein: A Critical Reader*. Hrsg. von H.-J. Glock. Malden: Blackwell, S. 322–347.
 - (2002): „Is There Anything It Is Like to Be a Bat?“ In: *Philosophy* 77, S. 157–174.
 - (2004): „Übersichtlichkeit und übersichtliche Darstellung“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52.3, S. 405–420.
 - (2007a): „Analytic Philosophy: Beyond the Linguistic Turn and Back Again“. In: *The Analytic Turn: Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*. Hrsg. von M. Beaney. New York: Routledge, S. 125–141.
 - (2007b): *Human Nature: The Categorical Framework*. Malden: Blackwell.
 - (2013): *The Intellectual Powers: A Study of Human Nature*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Hanfling, O. (1985): „A Situational Account of Knowledge“. In: *The Monist* 68.1, S. 40–56.
- (2000): *Philosophy and Ordinary Language. The Bent and Genius of Our Tongue*. London: Routledge.
- Harris, R. (1988): *Language, Saussure and Wittgenstein*. London/New York: Routledge.
- Hrsg. (1998): *Integrational Linguistics: A First Reader*. Oxford: Pergamon.
- Heidegger, M. (1998): *Was ist Metaphysik?* 15. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hennig, B. (2006): „Conscientia“ bei Descartes. Freiburg: K. Alber.

- Hugo von St. Viktor (1997): *Didascalicon de studio legendi*. Hrsg. von T. Offergeld. Freiburg: Herder.
- Jäkel, O. (1998): „Diachronie und Wörtlichkeit: Problembereich der kognitiven Metapherntheorie“. In: *Kognitive Lexikologie und Syntax*. Hrsg. von F. Ungerer. Rostock: Universität Rostock, S. 99–118.
- Janik, A./S. Toulmin (1973): *Wittgenstein's Vienna*. Chicago: Ivan R. Dee.
- Kant, I. (1911): *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Zweite Auflage von 1787. Bd. 3 der gesammelten Schriften. Berlin: Georg Reimer.
- (1913a): *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 5 der gesammelten Schriften. Berlin: Georg Reimer.
 - (1913b): *Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 6 der gesammelten Schriften. Berlin: Georg Reimer.
 - (1917): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hrsg. von d. A. der Wissenschaften. Bd. 7 der gesammelten Schriften. Berlin: Georg Reimer.
- Kemmerling, A. (1996): „Descartes über das Bewusstsein“. In: *Studia Philosophica* 55, S. 85–114.
- (1998): „Eine Handvoll Bemerkungen zur begrifflichen Unübersichtlichkeit von ‚Bewusstsein‘“. In: *Bewusstsein und Repräsentation*. Hrsg. von F. Esken/H.-D. Heckmann. Paderborn: Schöningh, S. 55–71.
- Kenny, A. (1968): *Descartes: a Study of His Philosophy*. New York: Random House.
- (1989): *The Metaphysics of Mind*. Oxford: Clarendon.
 - (2010): „Concepts, Brains, and Behaviour“. In: *Grazer Philosophische Studien* 81, S. 105–113.
- Koch, C. (2007): „Das Rätsel des Bewusstseins“. In: *Rätsel Ich: Gehirn, Gefühl, Bewusstsein*. Hrsg. von A. Sentker/F. Wigger. Berlin: Spektrum, S. 35–55.
- Kohl, K. (2007): *Metapher*. Stuttgart: Metzler.
- Krämer, S. (2001): *Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kripke, S. (1982): *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell.
- Künne, W. (1983): „‘Im übertragenen Sinne’. Zur Theorie der Metapher“. In: *Conceptus* 17.40–41, S. 181–200.

- Künne, W. (2007): *Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie*. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Lakoff, G./M. Johnson (1980): *Metaphors We Live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Levine, J. (1983): „Materialism and Qualia: The Explanatory Gap“. In: *Pacific Philosophical Quarterly* 64, S. 355–361.
- Locke, J. (1975): *An Essay Concerning Human Understanding*. Hrsg. von P. H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press.
- Luck, G. (1964): „Zur Geschichte des Begriffs ‘sapientia’“. In: *Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von E. Rothacker. Bd. 9. Bonn: H. Bouvier u. Co., S. 203–215.
- Malcolm, N. (1942): „Moore And Ordinary Language“. In: *Ordinary Language. Essays in Philosophical Method*. Hrsg. von V. C. Chappell (1964). Englewood-Cliffs: Prentice-Hall.
- (1972): „Thoughtless Brutes“. In: *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association* 46, S. 5–20.
- (2005): „Gedankenlose Tiere“. In: *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Hrsg. von D. Perler/M. Wild. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 77–94.
- Masterman, M. (2005): *Language, Cohesion and Form*. Hrsg. von Y. Wilks. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mates, B. (1971): „On the Verification of Statements about Ordinary Language“. In: *Philosophy and Linguistics*. Hrsg. von C. Lyas. London: Macmillan, S. 121–130.
- Menn, S. (1998): *Descartes and Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moore, G. E. (1939): „Proof of an External World“. In: *Proceedings of the British Academy* 25, S. 273–300.
- Morris, M. (1998): „What Problems? On Learning to Translate“. In: *Integrational Linguistics: A First Reader*. Hrsg. von R. Harris/G. Wolf. Oxford: Pergamon, S. 313–323.
- Mulhall, S. (1990): *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*. London: Routledge.
- (2001): „Seeing Aspects“. In: *Wittgenstein: A Critical Reader*. Hrsg. von H.-J. Glock. Malden: Blackwell, S. 246–267.

- Nagel, T. (1979): „What Is It Like to Be a Bat?“ In: *Mortal Questions*. Cambridge: University Press, S. 261–275.
- New, C. G. (1971): „A Plea for Linguistics“. In: *Philosophy and Linguistics*. Hrsg. von C. Lyas. Macmillan, S. 102–118.
- Nietzsche, F. (1999a): *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Hrsg. von G. Colli/M. Montinari. Bd. 5 der Kritischen Studienausgabe in 15 Bänden. München: dtv.
- (1999c): *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*. Hrsg. von G. Colli/M. Montinari. Bd. 3 der Kritischen Studienausgabe in 15 Bänden. München: dtv.
- (1999d): *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*. Hrsg. von G. Colli/M. Montinari. Bd. 12 der Kritischen Studienausgabe in 15 Bänden. München: dtv.
- Nimtz, C. (2010): „Concepts in Philosophy – A Rough Geography“. In: *Grazer Philosophische Studien* 81, S. 191–202.
- O’Connor Drury, M. (1987): „Gespräche mit Wittgenstein“. In: *Porträts und Gespräche*. Hrsg. von R. Rhees. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Deutsche Übersetzung von R. Rhees, Hrsg. (1984): *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, S. 142–235.
- O’Neill, W. (1966): „Augustine’s Influence upon Descartes and the Mind-Body Problem“. In: *Revue des études augustiniennes* 12, S. 255–260.
- Onians, R. B. (1951): *The Origins of European Thought*. Reprint 2000. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ortega y Gasset, J. (2000): „The Misery and the Splendor of Translation“. In: *The Translation Studies Reader*. Hrsg. von L. Venuti. London/New York: Routledge, S. 49–63.
- Peirce, C. S. (1974–1979): *Collected Papers*. Cambridge (Mass.): Belknap Press.
- Platon (1984): *Phaidros, Parmenides, Theaitetos, Sophistes*. Hamburg: Rowohlt.
- Poston, T. (2009): „Know how to be Gettiered?“ In: *Philosophy and Phenomenological Research* 79.3, S. 743–747.
- Prior, A. (1967): *Past, Present and Future*. Oxford: Clarendon.
- Putnam, H. (1965): „Brains and Behaviour“. In: *Analytical Philosophy*. Hrsg. von R. J. Butler. Second Series. Oxford: Blackwell, S. 1–19.
- Quine, W. V. O. (1951): „Two Dogmas of Empiricism“. In: *Philosophical Review* 60, S. 20–43.

- Quine, W. V. O. (1953): *From a Logical Point of View: 9 Logico-philosophical Essays*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- (1969): *Ontological Relativity and Other Essays*. New York/London: Columbia University Press.
 - (1973): *Word and Object*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Quintilian, M. F. (1970): *Institutio oratoria*. Hrsg. von M. Winterbottom. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Clarendon.
- Rese, F. (2003): *Praxis und Logos bei Aristoteles: Handlung, Vernunft und Rede in „Nikomachischer Ethik“, „Rhetorik“ und „Politik“*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rhees, R. (1960): „Wittgenstein’s Builders“. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 60, S. 171–186.
- Hrsg. (1984): *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press.
- Ritter, J./K. Gründer, Hrsg. (1971–2007): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 13 Bände. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rorty, R., Hrsg. (1967): *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Roth, G. (1996): *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2004): „Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit uns von Illusionen“. In: *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Hrsg. von C. Geyer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 218–222.
 - (2010): *Wie einzigartig ist der Mensch? Die lange Evolution der Gehirne und des Geistes*. Heidelberg: Spektrum.
- Russell, B. (1905): „On Denoting“. In: – (2007): *Logic and Knowledge*. Hrsg. von R. C. Marsh. Essays 1901-1950. Nottingham: Spokesman, S. 39–55.
- (1918): „The Philosophy of Logical Atomism“. In: – (2007): *Logic and Knowledge*. Hrsg. von R. C. Marsh. Essays 1901-1950. Nottingham: Spokesman, S. 175–281.
 - (1953): „The Cult of ‘Common Usage’“. In: *The British Journal for the Philosophy of Science* 3.12, S. 303–307.
- Ryle, G. (1953): „Ordinary Language“. In: – (2009): *Collected Essays*. Bd. 2. London/New York: Routledge, S. 314–331.
- (1961): „Use, Usage and Meaning“. In: – (2009): *Collected Essays*. Bd. 2. London/New York: Routledge, S. 420–427.

- (1967): „Thinking and Reflecting“. In: – (2009): *Collected Essays*. Bd. 2. London/New York: Routledge, S. 479–493.
- (1969): *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart: Reclam. Deutsche Übersetzung von G. Ryle (1949): *The Concept of Mind*. London: Hutchinson's.
- (1970): *Begriffskonflikte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Deutsche Übersetzung von G. Ryle (1966): *Dilemmas. The Tarner Lectures*. 6. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2009): „The Theory of Meaning“. In: *Collected Essays*. Bd. 2. London/New York: Routledge, S. 363–385.
- Sandis, C. (2010): „The Experimental Turn and Ordinary Language“. In: *Essays in Philosophy* 11.2, S. 181–196.
- Saporiti, K. (1997): *Die Sprache des Geistes: Vergleich einer repräsentationalistischen und einer syntaktischen Theorie des Geistes*. Berlin/New York: de Gruyter.
- (2010): „In Search of Concepts“. In: *Grazer Philosophische Studien* 81, S. 153–172.
- Savigny, E. v. (1969): *Die Philosophie der normalen Sprache: eine kritische Einführung in die 'ordinary language philosophy'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schelling, F. W. J. (1797/1994): *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. Hrsg. von M. Durner. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Schröder, S. (2007): „Metapher und Vergleich“. In: *Zur Metapher. Die Metapher in Philosophie, Wissenschaft und Literatur*. Hrsg. von F. J. Czernin/T. Eder. München: Fink, S. 45–56.
- (2010): „A Tale of Two Problems: Wittgenstein's Discussion of Aspect Perception“. In: *Mind, Method, and Morality: Essays in Honour of Anthony Kenny*. Hrsg. von J. Cottingham/P. Hacker. Oxford: Oxford University Press, S. 352–371.
- Schuhmann, K./B. Smith (1990): „Elements of Speech Act Theory in the Work of Thomas Reid“. In: *History of Philosophy Quarterly* 7, S. 47–66.
- Schulte, J. (1987): *Erlebnis und Ausdruck: Wittgensteins Philosophie der Psychologie*. München: Philosophia Verlag.
- Searle, J. (1979): „Metaphor“. In: *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, S. 76–116.
- (2000): „Consciousness, Free Action and the Brain“. In: *Journal of Consciousness Studies* 7.10, S. 3–22.

- Sellars, W. (1997): *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Nachdruck der Originalausgabe von 1956. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Seneca (2007): *Epistulae Morales ad Lucilium*. Hrsg. von G. Fink. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sentker, A./F. Wigger, Hrsg. (2007): *Rätsel Ich: Gehirn, Gefühl, Bewusstsein*. Berlin: Spektrum.
- Simpson, J./E. Weiner, Hrsg. (1989): *The Oxford English Dictionary*. 2. Aufl. Oxford: Clarendon.
- Singer, W. (2004): „Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen.“ In: *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Hrsg. von C. Geyer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 30–65.
- Singer, W./T. Metzinger (2007): „Frontalangriff auf Selbstverständnis und Menschenwürde.“ In: *Wer erklärt den Menschen? Hirnforscher, Psychologen und Philosophen im Dialog*. Hrsg. von C. Köneker. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 207–215.
- Steiner, G. (2004): *Nach Babel. Aspekte der Sprache und des Übersetzens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Stich, S./I. Ravenscroft (1994): „What is Folk Psychology?“ In: *Cognition* 50, S. 447–468.
- Strawson, P. (1959): *Individuals*. London: Methuen.
- Taylor, C. (1989): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ter Hark, M. (1990): *Beyond the Inner and the Outer. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Thomas von Aquin (1934): *Summa theologiae*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe: vollständige und ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der „Summa theologiae“. Salzburg: Pustet.
- (2008): *Quaestiones disputatae de veritate*. Hrsg. von E. Stein. Edit-Stein-Gesamtausgabe. Freiburg: Herder.
- Turri, J. (2012): „Is Knowledge Justified True Belief?“ In: *Synthese* 184.3, S. 247–259.
- Urmson, J. O. (1961): „The History of Analysis.“ In: *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*. Hrsg. von R. Rorty. Chicago/London: The University of Chicago Press, S. 294–301.
- Vendler, Z. (1957): „Verbs and Times“. In: *The Philosophical Review* 66, S. 143–160.

- (1972): *Res cogitans: an Essay in Rational Psychology*. Ithaca: Cornell University Press.
- Vollmann, R. (2000): „Wilhelm von Humboldts Kasuskonzeption in seinen Arbeiten zum Baskischen“. In: *Grazer Linguistische Studien* 54, S. 101–122.
- White, A. R. (1961): „Thinking That and Knowing That“. In: *The Philosophical Quarterly* 11.42, S. 68–73.
- (1972): „Mind-Brain Analogies“. In: *Canadian Journal of Philosophy* 1.4, S. 457–472.
- Whorf, B. L. (1963): *Sprache, Denken, Wirklichkeit*. Hamburg: Rowohlt. Deutsche Übersetzung von B. L. Whorf (1956): *Language, Thought and Reality*. New York: Wiley.
- Wiggins, D. (2009): „Knowing How To and Knowing That“. In: *Wittgenstein and Analytic Philosophy. Essays for P. M. S. Hacker*. Hrsg. von H.-J. Glock/J. Hyman. Oxford: Oxford University Press, S. 263–277.
- Wilson, C. (2008): „Descartes and Augustine“. In: *A Companion to Descartes*. Hrsg. von J. Broughton/J. Carriero. Malden: Blackwell, S. 33–51.
- Wittgenstein, L. (1984a): *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*. Bd. 7 der Werkausgabe in 8 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1984b): *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*. Band 7 der Werkausgabe in 8 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1984c): *Philosophische Bemerkungen*. Bd. 2 der Werkausgabe in 8 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1984d): *Philosophische Grammatik*. Bd. 4 der Werkausgabe in 8 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1984e): *Philosophische Untersuchungen*. Bd. 1 der Werkausgabe in 8 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1984f): *Tractatus logico-philosophicus*. Bd. 1 der Werkausgabe in 8 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1984g): *Über Gewissheit*. Bd. 8 der Werkausgabe in 8 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1984h): *Vermischte Bemerkungen*. Bd. 8 der Werkausgabe in 8 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1984i): *Zettel*. Bd. 8 der Werkausgabe in 8 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1989): „Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*“. In: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Hrsg. von J. Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 29–46.

- Wittgenstein, L. (2009): *Philosophical Investigations*. Hrsg. von P. Hacker/J. Schulte. 4. Aufl. Malden: Wiley-Blackwell.
- Wolff, C. (1997): *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Hildesheim: Georg Olms.

Linguistische Literatur

- Bammesberger, A. (1988): *Die Laryngaltheorie und die Rekonstruktion des indogermanischen Laut- und Formensystems*. Indogermanische Bibliothek. Reihe 3. Heidelberg: Winter.
- Becker, G. (1964): *Geist und Seele im Altsächsischen und Althochdeutschen*. Heidelberg: Carl Winter.
- Berlin, B./P. Kay (1969): *Basic Color Terms*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press.
- Betz, W. (1959): *Lehnwörter und Lehnprägungen im Vor- und Frühdeutschen*. Hrsg. von F. Maurer/F. Stroh. Bd. 1. Deutsche Wortgeschichte. Berlin/New York: de Gruyter.
- Binnick, R. (1991): *Time and the Verb: A Guide to Tense and Aspect*. Oxford: Oxford University Press.
- Bosworth, J. (1955): *Anglo-Saxon Dictionary*. Hrsg. von T. Northcote Toller. Oxford: Oxford University Press.
- Braune, W./E. Ebbinghaus, Hrsg. (1994): *Althochdeutsches Lesebuch*. 17. Aufl. Tübingen: Niemeyer.
- Braune, W./F. Heidermanns (2004): *Gotische Grammatik*. 20. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Braune, W./I. Reiffenstein (2004): *Althochdeutsche Grammatik I*. 15. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Brunner, K. (1965): *Altenglische Grammatik*. 3. Aufl. Nach der Angelsächsischen Grammatik von Eduard Sievers. Tübingen: Niemeyer.
- Bühler, K. (1999): *Sprachtheorie*. 3. Aufl. Neudruck der Originalausgabe von 1934. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Burmasova, S. (2010): *Empirische Untersuchung der Anglizismen im Deutschen*. Bamberg: University of Bamberg Press.
- Busse, D. (2005): „Etymologie und Wortgeschichte II: Semantischer Wandel in traditioneller Sicht“. In: *Lexikologie. Ein internationales Handbuch zur Natur und Struktur von*

- Wörtern und Wortschätzen*. Hrsg. von A. D. Cruse et al. Bd. 2. Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft. Berlin/New York: de Gruyter, S. 1306–1324.
- Bussmann, H. (2002): *Lexikon der Sprachwissenschaft*. 3. Aufl. Stuttgart: Kröner.
- Christen, H./E. Glaser/M. Friedli, Hrsg. (2010): *Kleiner Sprachatlas der deutschen Schweiz*. Frauenfeld: Huber.
- Crystal, D. (2003): *English as a Global Language*. 2. Aufl. Cambridge University Press.
- Dudenredaktion, Hrsg. (2010): *Duden. Die deutsche Rechtschreibung*. 25. Aufl. Mannheim/Zürich: Dudenverlag.
- Eggers, H., Hrsg. (1964): *Der althochdeutsche Isidor: De fide catholica contra Judaeos*. Nach der Pariser Handschrift und den Monseer Fragmenten neu herausgegeben. Tübingen: Niemeyer.
- Fritz, G. (1998): *Historische Semantik*. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Fuhrmann, M. (2008): *Die antike Rhetorik*. Düsseldorf: Patmos.
- Geeraerts, D. (2010): *Theories of Lexical Semantics*. Oxford: Oxford University Press.
- Götz, H. (1999): *Lateinisch-Althochdeutsch-Neuhochdeutsches Wörterbuch*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Graddol, D. (2006): *English Next: Why global English May Mean the End of 'English as a Foreign Language'*. British Council. URL: <http://www.britishcouncil.org/files/documents/learning-research-english-next.pdf>.
- Grimm, J./W. Grimm, Hrsg. (1854–1983): *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Hirzel.
- Hardin, C. L./L. Maffi, Hrsg. (1997): *Color Categories in Thought and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Homberger, D. (2003): *Sachwörterbuch zur Sprachwissenschaft*. Stuttgart: Reclam.
- Kluge, F. (2002): *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 24. Aufl. Bearbeitet von Elmar Seebold. Berlin/New York: de Gruyter.
- Köbler, G. (1986): *Sammlung kleinerer althochdeutscher Sprachdenkmäler*. Giessen: Arbeiten zur Rechts- und Sprachwissenschaft.
- Krahe, H./W. Meid (1969): *Germanische Sprachwissenschaft*. 7. Aufl. Bd. 3. Wortbildungslehre. Berlin/New York: de Gruyter.
- Kuhn, H. (1973): „Perfekt und Perfektiv im Deutschen“. In: *Linguistische Studien III: Festgabe für Paul Grebe zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von H. Moser. Düsseldorf: Schwann, S. 184–206.

- Kutschera, F. v. (1973): „Eine logische Analyse des sprachwissenschaftlichen Feldbegriffs“. In: *Studia Leibnitiana* Sonderheft (3), S. 71–84.
- Lloyd, A. L./O. Springer (1988–2010): *Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen*. Bd. I–IV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lutze, P. E. (1960): „Die germanischen Übersetzungen von Spiritus und Pneuma. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Wortes ‘Geist’“. Diss. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität.
- Meier-Brügger, M. (2002): *Indogermanische Sprachwissenschaft*. 8. Aufl. Berlin/New York: de Gruyter.
- Mittwoch, A. (1988): „Aspects of English Aspect: On the Interaction of Perfect, Progressive and Duration“. In: *Linguistics and Philosophy* 11.2, S. 203–254.
- Moser, H./H. Tervooren, Hrsg. (1988): *Des Minnesangs Frühling*. 38. Aufl. Bd. 1: Texte. Unter Benutzung der Ausgaben von Karl Lachmann und Moritz Haupt, Friedrich Vogt und Carl von Kraus. Stuttgart: S. Hirzel.
- Nerlich, B. (1996): *Language, Action, and Context: the Early History of Pragmatics in Europe and America, 1780–1930*. Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. Amsterdam: Benjamins.
- Notker Teutonicus (2003): *Lateinischer Text und althochdeutsche Übersetzung der „Tröstung der Philosophie (De consolatione Philosophiae)“: diplomatische Textausgabe*. Hrsg. von E. Scherabon Firchow. Hildesheim: Georg Olms.
- Pfeifer, W. (2005): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. 8. Aufl. München: dtv.
- Rubenbauer, H./J. B. Hofmann (1995): *Lateinische Grammatik*. 12. Bamberg: C. C. Buchners Verlag.
- Rudberg, G. (1955): „Cicero und das Gewissen“. In: *Symbolae Osloenses* 31, S. 96–104.
- Samson, J. (2010): „Do Savages Get the Blues? William Colenso and the Nineteenth-Century Colour Debate“. In: *Webs of Words: New Studies in Historical Lexicology*. Hrsg. von J. Considine. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, S. 65–76.
- Sapir, E. (1949): *Language: an Introduction to the Study of Speech*. London: Hart-Davis.
- Saussure, F. d. (1968): *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans le langues indo-européennes*. Nachdruck der Originalausgabe von 1879. Hildesheim: Olms.
- (1997): *Linguistik und Semiologie. Notizen aus dem Nachlass: Texte, Briefe und Dokumente*. Gesammelt, übersetzt und eingeleitet von Johannes Fehr. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- (2001): *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. 3. Aufl. Berlin: de Gruyter.
Deutsche Übersetzung von F. d. Saussure (1916): *Cours de linguistique générale*. Lausanne: Librairie Payot.
- Schleicher, A. (1873): *Die Darwinsche Theorie und Sprachwissenschaft*. 2. Aufl. Offenes Sendschreiben an Herrn Dr. Ernst Hæckel. Weimar.
- Schmidt, W. (2004): *Geschichte der deutschen Sprache*. 9. Aufl. Erarbeitet unter der Leitung von Helmut Langner und Norbert Richard Wolf. Stuttgart: S. Hirzel.
- Schneider, J. G. (2011): „Zur Relevanz der Sprachspielkonzeption für eine kommunikationsorientierte Linguistik“. In: *Textsorten, Handlungsmuster, Oberflächen. Linguistische Typologien der Kommunikation*. Hrsg. von S. Habscheid. Berlin/New York: de Gruyter, S. 47–69.
- Schönlein, P. (1969): „Zur Entstehung eines Gewissensbegriffes bei Griechen und Römern“. In: *Rheinisches Museum für Philologie* 112, S. 289–305.
- Schröbler, I. (1953): *Notker III. von St. Gallen als Übersetzer und Kommentator von Boethius' De consolatione Philosophiae*. Tübingen: Niemeyer.
- Schützeichel, R. (2006): *Althochdeutsches Wörterbuch*. 6. Aufl. Tübingen: Niemeyer.
- Seebold, E. (2001): *Chronologisches Wörterbuch des deutschen Wortschatzes*. Band 1: Der Wortschatz des 8. Jahrhunderts. Berlin/New York: de Gruyter.
- Sihler, A. L. (2000): *Language History*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing.
- Simon, H. J. (1998): *Sprachen im Wandel*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Stanlaw, J. (1997): „Two Observations on Culture Contact and the Japanese Color Nomenclature System“. In: *Color Categories in Thought and Language*. Hrsg. von C. L. Hardin/L. Maffi. Cambridge: Cambridge University Press, S. 240–260.
- Staub, F. et al., Hrsg. (1811ff): *Schweizerisches Idiotikon: Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache*. Aarau/Frauenfeld: Sauerländer.
- Steinmeyer, E./E. Sievers (1969): *Die althochdeutschen Glossen*. Dublin/Zürich: Weidmann.
- Tobler, A./E. Lommatzsch, Hrsg. (1936): *Altfranzösisches Wörterbuch*. Bd. 2. Wiesbaden: Weidmann.
- Trask, R. L. (2004): *Language: the Basics*. 2. Aufl. London: Routledge.

- Trier, J. (1973): *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes: von den Anfängen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts*. 2. Aufl. Unveränderter Nachdruck der Erstauflage 1931. Heidelberg: Winter.
- Vaan, M. d. (2008): *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*. Leiden: Brill.
- Villers, J. (2009): „Über den Skriptomorphismus der Philosophie“. In: *Philosophie der Schrift*. Hrsg. von E. Birk/J. G. Schneider. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, S. 59–74.
- Weisgerber, L. (1964): *Das Menschheitsgesetz der Sprache*. 2. Aufl. Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Zucker, F. (1928): *Syneidesis – Conscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewusstseins im griechischen und im griechisch-römischen Altertum*. Jena: Fischer.

Weitere Literatur

- Bichsel, P. (1995): *Ein Tisch ist ein Tisch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Carroll, L. (1869a): *Alice's Abenteuer im Wunderland*. Aus dem Englischen übersetzt von Antonie Zimmermann. Leipzig: J. F. Hartknoch.
- (1869b): *Alice's Adventures in Wonderland*. Oxford: Macmillan.
- (1973/2013): *Alice im Wunderland*. 27. Aufl. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Christian Enzensberger. Frankfurt am Main: Insel.
- Goethe, J. W. (2005): *Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit*. Hrsg. von K.-D. Müller. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- (2008): *Faust: eine Tragödie*. Historisch-kritisch ediert und kommentiert von Karl Heinrich Hücke. Münster: Aschendorff.
- Luther, M. (1854): *Vermischte deutsche Schriften*. Hrsg. von J. K. Irmischer. Bd. 63. Dr. Martin Luthers sämtliche Werke. Frankfurt am Main/Erlangen: Hender & Zimmer.
- (1974): *Biblia: Die gantze Heilige Schrift*. Hrsg. von H. Volz. München: dtv.
- Musil, R. (1981): *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hamburg: Rowohlt.
- Perkins, P. (1988): *Reading the New Testament: an Introduction*. 2. Aufl. Mahwah: Paulist Press.
- Rutenfranz, U. (1997): „Wissenschaft: Begriffskonzept und Perspektivierung“. In: *Studien zur Kommunikationswissenschaft* 19, S. 7–33.
- Stekeler-Weithofer, P. (2009): „Philosophie“. In: *Publikationsverhalten in unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen* 12. Diskussionspapiere der Alexander von Humboldt-

- Stiftung, S. 36–41. URL: http://www.humboldt-foundation.de/pls/web/docs/F13905/12_disk_papier_publicationsverhalten2_kompr.pdf.
- Teasdale, G./B. Jennett (1974): „Assessment of Coma and Impaired Consciousness“. In: *The Lancet* 304.7872, S. 81–84.
- Twain, M. (1907): „The Awful German Language“. In: *A Tramp Abroad*. New York: Harper und Brothers, S. 290–307.
- van Weijen, D. (2013): „Publication Languages in the Arts and Humanities“. In: *Research Trends* 32, S. 20–22.
- Wustmann, G. (1891): *Allerhand Sprachdummheiten. Kleine deutsche Grammatik des Zweifelhafte, des Falschen und des Hässlichen*. Leipzig: Franz Wilhelm Grunow.

Tabellenverzeichnis

7.1	<i>mind</i> vs. <i>Geist</i>	179
7.2	<i>to know</i> vs. <i>wissen</i>	181
7.3	<i>to think</i> vs. <i>denken</i>	187

Personen- und Stichwortverzeichnis

- Althochdeutsch, 83, 106, 111, 215, 230
Analytische Philosophie, 15, 21
Anglizismus, 158, 189, 220
Äquivokation, 223
Aristoteles, 26, 142, 143, 196
Aspekt, 182
Augustinus, 105, 144
Austin, J., vii, 227
Austin, J. L., 20, 31–33, 37, 43, 50, 101

Baker, G., 51, 208
Beck, H., 203
Begriffe, 10, 13, 30, 164, 165, 232
Bennett, M., vii, 33, 56, 80, 119, 130, 158, 190, 227
Bergmann, G., 16, 22, 23
Bewusstsein, 49, 97, 108, 127, 145, 183, 216

Carroll, L., 53, 161, 190
Chalmers, D., 132
Chomsky, N., 40, 72
Churchland, P., 196
Cicero, 143
cōgitatio, 91, 114, 145, 158
common sense, siehe Gewissheit
connaissance, 184
conscience, 185, 216
cōnscientia, 109, 114, 146, 185
consciousness, 116, 185
conscius, 109, 185
Coseriu, E., 57

Damasio, A., ix, 34, 99, 134, 184
Davidson, D., 66, 72, 163, 167, 221
Denken, 90, 91, 141, 161, 187, 204
Dennett, D., 32, 34
Descartes, R., 114, 143, 150, 188, 193
Dialekt, 70, 211
Duden, 41
dünken, 157, 189

Eco, U., 68
Emerson, R., 227
Entlehnung, 37, 46, 58, 199, 220, 230
Enzensberger, C., 191
Ergativ, 64
Erinnerung, 152
Ernst, G., 124
esprit, 84, 106
Etymologie, 37, 50, 103, 230
Experimental Philosophy, 217
Expressivität, 58

Falsifizierbarkeit, 4

- Familienähnlichkeit, 11, 47
Fehlschluss
 genetischer, 50
 mereologischer, 27, 56, 95
Fodor, J., 12, 174
folk psychology, 196
Französisch, 185, 230
Frege, G., 16

Gedächtnis, 151
Geist, 79, 177, 200, 216, 221
Gettier-Problem, 118, 119
Gewissen, 111, 133
Gewissheit, 6, 125
ghost, 84
Glasgow Coma Scale, 128
Glock, H.-J., 4, 5, 7, 8, 12, 15, 19, 23, 66,
 156, 157, 163, 222
Goethe, J. W., 117
Grammatik, 4, 28, 71, 101, 183, 212
Grice, P., 59, 199

Hacker, P., vii, 22, 27, 33, 50, 51, 56, 80,
 94, 119, 130, 137, 152, 156, 158,
 164, 169, 185, 190, 227
Hanfling, O., 29, 123
Harris, R., 41
Hegel, G. W. F., 86
Heidegger, M., 57
Hennig, B., 114
Hildebrand, R., 79
Homonymie, 223

ICD-10, 90
Idealismus, hegelianischer, 17, 86

Idealsprache, 16, 23
Innen-Aussen, 194
intelligentia, 83
Intelligenz, 93

Körper-Geist-Problem, 87
Kant, I., 5, 85, 132, 149
Kategorienfehler, 26, 227
Kausativ, 231
Kemmerling, A., 116
kennen, 181
Kenny, A., 12, 145, 162
to know, 74, 119, 180
Kognitivismus, begrifflicher, 12, 164
können, 181
Kontinentalphilosophie, 15
Konversationsmaxime, 59, 199
Krämer, K., 212

Lakoff, G./Johnson M., 55
Lakoff, G./Johnson, M., 198
Lebensform, 25, 74
Lingualismus, 163
linguistic turn, 16
Linguistik, 9, 28
 diachrone, 37, 49, 50, 215
 synchrone, 28, 39, 49, 71
Locke, J., 29, 116, 133
Luther, M., 82, 93, 113
Lutze, E., 81

Malapropismus, 66, 70
Malcolm, N., 21, 163, 188
Mates, B., 32
mēns, 84

- Metapher, 40, 53, 199, 203, 204, 213
konzeptuelle, 55, 198, 205
Metonymie, 53, 94, 100, 199
mind, 86, 177, 221
Mittelhochdeutsch, 182, 216, 231
Moore, G. E., 6, 17, 21, 126
Mulhall, S., 211
- Nagel, T., 131, 136
New, C. G., 36
Nietzsche, F., 50, 132
nōscere, 103, 184
Notker, 83, 91, 111, 218
- O'Connor Drury, M., 31
Objektivismus, begrifflicher, 12
Onians, R., 195, 196
Onomasiologie, 231
ordinary language philosophy, siehe Philosophie der normalen Sprache
Ortega y Gasset, J., 66
- Peirce, C., 172
Perler, D., 189
Person, 92, 116
Philosophie der normalen Sprache, vii, 10, 14, 15, 23, 36, 193, 220, 227
Phonologie, 51
Phonotaktik, 53, 231
Platon, 101, 141, 196
pneûma, 82
Polysemie, 223
Populärwissenschaft, ix, 34, 202
Prior, A., 182
Privatheit, 12, 99, 131, 133, 138, 171
- Qualia, 135
Quine, W. V. O., 6, 11, 16, 61, 63, 66, 165
- Regel, 5, 20, 34, 59, 79, 121, 204, 207, 213
Repräsentation, 202
Rhees, R., 209
Rorty, R., 16
Roth, G., ix, 34, 79, 96, 134, 177, 212
ruah, 82
Russell, B., 17, 19, 31
Ryle, G., vii, 20, 26, 32, 40, 86, 101, 131, 145, 154, 181, 193, 194, 204, 211
- sapientia*, 83, 104
Sapir-Whorf-Hypothese, 63, 222
Saporiti, K., 11, 174
Sätze
begriffliche, 4, 8, 33, 217
begriffliche vs. faktische, 4, 35, 125
der Gewissheit, 6, 8, 125
der Philosophie, 8
faktische, 4, 7
- Saussure, F. d., 40, 211
Savigny, E. v., 30, 228
Schelling, F. W. J., 85
Schleicher, A., 44
Schönlein, P., 109
Schriftlichkeit, 42, 187
Schröder, S., 54, 203
Schulte, J., 221
scīre, 104
Searle, J., 27, 54, 135
Seele, 88, 195

- Selbstbewusstsein, 168
Sellars, W., 196
Semantik, kognitive, 214
Semasiologie, 215, 232
sense, 65
Singer, W., 96, 212
Sinn, 65, 91, 107
Sinn, 179
soul, 179
spirit, 87, 179
sp̄ritus, 82, 88, 91
Sprachpflege, 24, 220
Sprachspiel, 5, 20, 22, 34, 50, 207
Sprachwissenschaft, *siehe* Linguistik
Sprechakt, 20, 149, 199
Stilmittel, rhetorisches, 199, 204, 211, 213, 226, 232
Strawson, P., vii, 20, 227
Subjektivismus, begrifflicher, 12
synéidesis, 109

Taylor, C., 196
ter Hark, M., 194
Testament
 Altes, 82, 93, 195
 Neues, 59, 111, 194
to think, 160, 187
Tiere, 93, 162
Trier, J., 44, 83, 107
Twain, M., 223

Übersetzung, 11, 61, 111, 159, 189, 191
Urteil, 5, 46, 127, 138, 149
 analytisches vs. synthetisches, 6

Verkehrssprache, 220, 224
Vernunft, 91, 168, 220
Verstand, 91, 106, 168
Volksetymologie, 52

wahr, 107, 131
Wahrheitsbedingungen, 62, 69
Walter, A., 190
Wandel
 grammatischer, 51
 lexikalischer, 51
 phonologischer, 51
 semantischer, 51, 53
 Sprach-, 28, 37, 41, 50, 51, 217
 syntaktischer, 51
Wandel
 phonlogischer, 231
Weber, G., 221
weise, 106
White, A., 130, 160
Whorf, B., 62, 222
Wiggins, D., 181
Wille, 107
 freier, 96
Wissen, 101, 147, 180, 216
Wittgenstein, L, vii, 227
Wittgenstein, L., 5, 6, 12, 14, 19, 20, 29, 43, 73, 101, 125, 138, 141, 151, 156, 167, 170, 193, 207, 213, 225
Witz, 106, 216
Wolff, C., 109, 115, 116, 132
Wortfeldtheorie, 44
Wustmann, G., 23
Zimmermann, A., 191

Lebenslauf: Joachim Adler

Personalien

Geburtsdatum	27. Februar 1984
Heimatort	Neuhausen am Rheinfall (SH)
Nationalität	CH
Zivilstand	ledig
Adresse	Zelglistrasse 17 CH-5000 Aarau

Ausbildung

2011–2014	Doktoratsstudium bei Prof. Dr. Hans-Johann Glock über die Begriffe des Geistes an der Universität Zürich
2005–2010	Studium der Philosophie, der deutschen Sprachwissenschaft und der vergleichenden germanischen Sprachwissenschaft an der Universität Zürich
2003–2005	Infanterie-Rekrutenschule in Aarau, Anwärterschule in Birmensdorf (ZH), Offizierslehrgang in Bern, Offiziersschule in Colombier (NE) Zugführer (Oberleutnant) der Gebirgsinfanterie (Geb Inf Kp 48/2)
1999–2003	Eidg. Matur mit Schwerpunktfach Latein und Ergänzungsfach Philosophie an der Alten Kantonsschule Aarau

Förderungskredite

2013	Mobilitätsbeitrag des Schweizerischen Nationalfonds für einen Forschungsaufenthalt an der University of Oxford, UK
2011–2014	Projektförderung des Schweizerischen Nationalfonds
2011–2013	Forschungskredit der Universität Zürich